

Российская Академия Наук  
Институт философии

**ФИЛОСОФИЯ НАУКИ**  
**Выпуск 15**

**Эпистемология: актуальные проблемы**

Москва  
2010

УДК 171  
ББК 87.7  
Ф 56

**Редколлегия:**

академик *В.А. Лекторский* (ответственный редактор),  
член-корр. *И.Т. Касавин*, д-р филос. наук *Е.Н. Князева*,  
канд. филос. наук *Е.Л. Черткова*

**Рецензенты**

д-р филос. наук *Б.И. Пружинин*  
д-р филос. наук *Б.Г. Юдин*

Ф 56

**Философия науки.** – Вып. 15: Эпистемология: актуальные проблемы [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.А. Лекторский. – М. : ИФ РАН, 2010. – 278 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0168-6.

Ежегодник посвящен обсуждению ряда актуальных и дискуссионных проблем современной эпистемологии. Исследуются перспективы эпистемологии, идеи натурализованной эпистемологии, проблемы сознания, познания, объяснения, понимания и ряд других. В работе дается сопоставление информационного, конструктивистского и синергетического подходов к объяснению познания. Рассматриваются проблемы возникновения сознания и самосознания с позиций эволюционно-информационной эпистемологии, анализируются особенности архаического мышления, проводится сопоставление «западного» и «восточного» типов мышления. Многие работы, представленные в сборнике, имеют дискуссионный характер.

## Предисловие

Эпистемология (теория познания), старейшая философская дисциплина, в течение многих веков игравшая роль «первой философии», но в середине прошлого столетия несколько оттеснённая с этого места – в англо-американской философии – философией языка, а в философии континентальной – герменевтикой, в настоящее время переживает новый взлёт. Это связано с буквальным взрывом исследований познавательных процессов в ряде специальных наук, с проникновением когнитивного подхода в такие науки, которые до недавних пор казались совершенно ему чуждыми (например, в биологию, нейронауки), наконец, со вступлением наиболее развитых стран в «Общество знания», в котором производство, распространение и использование знаний начинает определять буквально все социальные процессы.

Авторы данного сборника обсуждают актуальные проблемы эпистемологии, которые вызывают серьёзные дискуссии.

Это прежде всего ряд традиционных проблем, которые обсуждались на протяжении всей истории эпистемологии, но порочиваются сегодня новой, иногда неожиданной стороной: природа знания, проблема истины в их связи с проблематикой смысла и значения.

Это также проблемы философии науки в их эпистемологическом ракурсе: новый подход к проблеме эмпирического и теоретического знания, к проблеме объяснения; анализ так называемого натуралистического поворота в современной философии науки.

Представлен ряд статей, посвящённых исследованию связи познания и коммуникации: эпистемологическое истолкование некоторых понятий герменевтики, исследование проблематики связи языка и действия, «коммуникативной рациональности»; анализ нарративного подхода в современных науках о человеке.

Наконец, это несколько статей, посвящённых проблеме сознания. До недавних пор исследование проблематики сознания считалось относящимся к специальной философской дисциплине – философии сознания (philosophy of mind). Сегодня философия сознания всё более сливается с эпистемологией: по мнению многих исследователей, как философов, так и специалистов в разных когнитивных науках, ключ к пониманию сознания лежит именно в исследовании познавательных процессов. Авторы этого раздела

обсуждают вопросы о взаимоотношении эпистемологического и специально-научного исследования сознания, о формах сознания, о типах сознания и познания в историческом плане.

Читатель непременно заметит, что авторы сборника не только отстаивают разные позиции, в некоторых случаях защищаемые ими точки зрения диаметрально противоположны. Это вполне естественно, ведь философия – это ведущийся в течение тысячелетий нескончаемый спор о человеке, в результате которого не только вырабатывается новое понимание человека, но и происходит его изменение. Тем более понятен такой спор в контексте современного бурного развития наук о познании и сознании.

*В.А. Лекторский*

## ПОЗНАНИЕ И ЗНАНИЕ: СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУССИИ

*И.Т. Касавин*

### **Кто говорит о знании?\***

Рассмотрение понятия «знание», как ни странно, весьма редко начинается с вопроса «кто говорит?», поставленного Ф.Ницше, т. е. с уточнения того, какая именно позиция рефлексии будет представлена в данном дискурсе. Мне представляется существенно важным разграничивать обыденное, научное и философское рассмотрение знания с точки зрения реальной компетенции рассуждающего субъекта.

Что представляет собой знание для «человека с улицы» (А.Щюц)? Это, как представляется, в первую очередь основание для уверенности в своих действиях. «Я знаю, что вслед за ночью придет рассвет» – означает, что человек может запланировать: проснуться утром и заняться текущими делами. «Я знаю, как выбирать арбуз» – знание покупателя, дающее ему надежду на то, что купленный арбуз не придется выбросить на помойку. «Я знаю этого человека» – утверждение, позволяющее автору общаться (или избегать общения) с кем-то, предвидя последствия своих действий. Итак, почти буквально следуя известному из аналитической философии (Б.Рассел) различению, мы получаем «знание-что», «знание-как» и «знание-о ком-то», т. е. предметное, методологическое и коммуникативное знание уже даны в обыденном сознании, хотя оно и не артикулирует данные различия. Главное в знании для «человека обыденного» это то, что в нем он черпает

---

\* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 08-03-91 а/и.

веру в способность предвидеть развитие ситуации и планировать соответствующие действия; это операциональное знание, которое в технике и технологии (социальной в том числе) находит свое развитое воплощение.

Ученый (а здесь мы ведем речь о представителе фундаментальной науки) выделяет из нерасчлененной когнитивной установки обыденного сознания его первую ипостась – «знание-что». Следует подчеркнуть, что особенность научного взгляда на знание в том, что в исследуемой предметности выделяется не основа для человеческих действий, но ее собственное основание, а именно ее структура и функции. При этом можно долго дискутировать о том, доминирует ли структурный подход над функциональным в науках физико-математического типа, претендующих на каузальное объяснение, или о том, имеет ли функциональный подход приоритет перед структурным в натуралистических и социально-гуманитарных науках, ориентированных на описание. Так или иначе, но специалист в области атомной физики разрабатывает и обосновывает представление о структуре атома, а также ее функциях, проявляющихся во взаимодействии элементов атома, и выводит отсюда все возможные следствия, позволяющие осуществить экспериментальную проверку. Он полагает, что получает знание, когда изучает учебную и научную литературу, когда выдвигает гипотезы и делает вычисления, но в первую очередь – когда все это находит подтверждение в эксперименте. Опытная проверка рассматривается как наиболее основательная идентификация знания. Аналогичным образом этолог, описывающий поведение волков, соотносит это с анатомией и физиологией, а геолог, изучающий морфологию осадочных пород или тектонических плит, может сделать выводы по поводу динамики их изменений. Структура и функция, статика и динамика – эти и другие измерения предметности выступают для ученого в единстве.

При этом методологический и коммуникативный аспекты знания в науке подчинены предметному. Знание постольку знание, поскольку несет в себе не методы его получения, формы общения, но содержание, говорящее об исследуемом объекте. И в этом отношении ни в неклассической, ни постнеклассической науке ничего не меняется: наука все делает своим предметом, во всем видит предмет, хотя на деле кое-что может обстоять не совсем так. Однако

мы ведем здесь речь именно об установке ученого, а она, взятая в идеале, однозначна – это нацеленность на предмет исследования. При этом критерии знания, его отличия от того, что знанием не является (а это не заблуждение, не ошибка, о них речь пойдет отдельно), многообразны. Здесь наличие и экспериментального обоснования, и определенной теоретической формы (классификация, гипотеза, закон, объяснение, предсказание), и соблюдение методологических требований (простоты, системности, логичности, связи с предшествующим знанием).

Однако философ подходит к знанию с совсем иной стороны. И здесь время напомнить о том, что данные размышления инспирированы дискуссией с А.Л.Никифоровым на страницах журнала «Эпистемология и философия науки». С самого начала следует обратить внимание на то, что Александр Леонидович обсуждает вопрос не о том, что есть знание само по себе или как это понятие трактуется в современных когнитивных науках. Речь идет как раз о философском понимании знания, и в этом смысле – об основном предмете и содержании эпистемологии как дисциплины. Эта позиция мне очень близка, и именно с данной точки зрения я и попытаюсь посмотреть на аргументы автора.

Мне представляется во многом оправданной оценка А.Л.Никифоровым аналитической философии в интерпретации понятия знания. Действительно, многие дискуссии напоминают переливание из пустого в порожнее, это весьма эзотерический дискурс, выглядящий так даже для специалиста в данной области. Стандартное истолкование понятия знания, как и прежде, базируется на двух предпосылках – приоритете логических средств анализа перед философскими и специально-научной предметности перед собственно философской. Эпистемология перестает быть рефлексией о природе познающего человека в единстве его деятельностных и коммуникационных возможностей и тем самым вообще утрачивает философский статус в рамках этих логико-формалистских и натуралистических подходов.

Каким же образом А.Л.Никифоров намеревается вернуться к философскому рассмотрению понятия «знание»? Он проводит различие между тремя разными областями, к которым могут относиться наши идеи (т. е. ментальные состояния, в терминологии аналитических философов), – областью *верований*, областью *мне-*

ний и областью знания. В частности, знание – это то, что нуждается в обосновании и может быть обосновано, оно intersubъективно и является продуктом особой познавательной деятельности, оно не возникает вдруг – в отличие от веры и мнения. На этом, однако, останавливаться нельзя, считает А.Л.Никифоров. Философская оценка знания в отношении к его предмету выражается фундаментальным понятием *истины*. Проверенные обоснованные предложения, в которых выражается знание, оцениваются как истинные. Понятия знания и истины неотделимы друг от друга: знание – это то, что оценивается как истина; истина – необходимый атрибут знания. К мнениям и верованиям понятие истины неприменимо.

Пафос, которым отличается подход А.Л.Никифорова, не может не вызывать сочувствия. В самом деле, в современном мире идейная атмосфера так замусорена мешаниной из темных суеверий и фантастических гипотез, наивных предрассудков и обрывков научных представлений, утопий и идеологических мифов. Разгрести этот мусор, отделить зерна от плевел, а мух от котлет – конечно, задача актуальная. Может ли ее решению способствовать ригористический взгляд на знание – это, на мой взгляд, большой вопрос.

Впрочем, и сам А.Л.Никифоров признает, что его подход оставляет множество нерешенных проблем. Следует ли признать, что вся история до- и вненаучного познания является лишь кладбищем заблуждений? Как быть с когнитивным развитием человека до того момента, как он сформирует в себе развитую способность к рефлексивной оценке? Как быть с теми нашими современниками, которые успешно трудятся, общаются, строят общество будущего, но при этом не обладают тем, что А.Л.Никифоров именует знанием и истиной? Конечно, философия – это самосознание интеллектуальной элиты, но эта элита не должна столь резко недооценивать познавательный опыт всех тех, кто к ней не относится. В противном случае знание решительно отрывается от контекста своего функционирования и развития – от живого процесса познания, от деятельности и коммуникации реальных человеческих индивидов. И здесь уже не спасают ссылки на особый абстрактный способ философского рассмотрения, который на деле оказывается почерпнут, как признается мимоходом и сам А.Л.Никифоров, в опыте классического естествознания. Так что же? Он попадает в ту же натуралистическую ловушку, в которой уже сидят многие

аналитические философы. Однако та же реальность социально-гуманитарного знания, относительно недавно оказавшаяся в фокусе эпистемологического анализа, требует иных, неклассических представлений. Приходится скрепя сердце признавать когнитивный статус за весьма сомнительными историческими экзерсисами и экономическими моделями, психологическими метафорами, этнографическими описаниями и социологическими прогнозами. В противном случае сфера знания становится столь узка, что уже не вмещает в себя большинство наук и дисциплин, для которых характерны несколько более слабые эпистемические критерии.

Помимо этого, трудно игнорировать урок развития философии науки последних тридцати лет. Он побуждает отказаться от элементаристского подхода к понятию знания. Отныне предметом анализа становятся не отдельные понятия (знание, мнение, вера, истина, заблуждение и т. п.), но большие когнитивно-исторические совокупности (научные теории, парадигмы, системы повседневной, религиозной, нравственной ментальности), позволяющие строить уже не родовидовое, но типологическое определение знания. Трудно получить сколько-нибудь адекватное представление о знании, если не изучить конкретные его виды и типы. Чем измерение отличается от гипотезы, наблюдение от классификации, объяснение от описания? Чем классическая механика отличается от специальной теории относительности? Чем логико-математическое знание (если А.Л.Никифоров его вообще признает знанием) отличается от исторического знания? В чем специфика прикладных наук (дисциплин, знаний) по сравнению с фундаментальными?

Однако ответы на эти вопросы также могут носить достаточно абстрактный характер, будучи оторваны от исторического и социокультурного контекста. Измерение в античности и в Новое время отличаются не только в степени точности. Между экспериментами Г.Галилея, Э.Резерфорда и современными виртуально-компьютерными экспериментами мало общего. Математические языки Евклида, И.Ньютона и А.Н.Колмогорова практически не поддаются взаимному переводу. Экономике Д.Риккардо отделяет от экономики Дж. Кейнса едва ли не пропасть. Общие представления о конкретных формах и типах знания и познания обретают плоть и кровь лишь тогда, когда понимаются как интегральные измерения человека, которые вместе с тем обнаруживают себя как

эволюционирующие общественные функциональные подсистемы, находящиеся в состоянии сложного взаимодействия с такими же подсистемами деятельности и коммуникации.

Наконец, весь экскурс А.Л.Никифорова относится к «нашим идеям», как он сам выражается, к тому, что находится в голове. При таком подходе понятие знания (включая intersubjectивность, обоснованность и истину) обнаруживает сильную зависимость от психологии индивида и его способности к пониманию чужого сознания. На деле же когнитивным содержанием обладают все человеческие артефакты, или объективации. Их анализ позволяет воспроизводить массивы знания (расшифровка древних рукописей, рисунков и символов, исследование орудий, предметов древнего быта, искусства, архитектуры) и даже формулировать новаторские теории (паровая машина как источник идеальной паровой машины С.Карно). Даже психологи, призвание которых, казалось бы, исследовать «ментальные состояния», обнаруживают сознание за пределами головы – в поведении, деятельности, коммуникации (Л.С.Выготский). Почему-то А.Л.Никифоров не учитывает эти обстоятельства в своем понимании знания. Но тогда психологизм самого наивного индивидуалистического свойства, который и неокантианцы, и феноменологи, и неопозитивисты все время выгоняли в одну дверь, просачивается у А.Л.Никифорова в другую.

Для более рельефного выделения особенностей подхода к знанию, представленного у А.Л.Никифорова и который в целом можно назвать логико-методологическим, полезно обратиться к совершенно иной, а именно социологической традиции в интерпретации знания (социальная эпистемология, социология знания, когнитивная социология науки), где он рассматривается, прежде всего, как социальный феномен. В таком случае в фокус внимания попадают многообразные формы взаимосвязи знания, с одной стороны, и его окружения (деятельности, общения, культуры, социума в целом), с другой.

Анализ социальности познания, как известно, прошел три этапа развития. На первом (Платон, Ф.Бэкон, Дж.Беркли) он выражался в негативной оценке влияния общества на процесс и результаты познания и требовал «очищения разума» от «идолов», некритически принимаемых «мнений» или коллективных заблуждений. На втором этапе (К.Маркс, Э.Дюркгейм, К.Мангейм)

продолжалась критика «фетишизма» и «идеологии», но была показана неизбежность «коллективных представлений», «коллективного бессознательного» (К.Юнг), образующих объективный фундамент гуманитарного знания. Параллельно социологи науки (Р.Мертон, Б.Барбер) занялись исследованиями институциональной и нормативной структуры науки, все еще не признавая, что эти факторы оказывают влияние на естественнонаучное знание. Наконец, на третьем этапе, существенный шаг в понимании социальности познания сделали социологи науки, ориентированные в той или иной степени на «сильную программу» Б.Барнса – Д.Блур. Уже Т.Кун показал, что хотя социально-психологическое измерение науки труднодоступно для анализа, оно, тем не менее, является элементом «третьего», а не «второго мира» (в терминологии Поппера), т. е. это вполне объективный когнитивный феномен. Социологам предстояло дополнить историка, вычленив элементы и проследив генезис предпосылочного знания (парадигмы, темы, традиции) в науке. Взяв за основу ряд философских идей К.Маркса, Э.Дюркгейма и Л.Витгенштейна, социологи соединили их с идеями психологии языка и мышления (Л.Выготский), структурализма и функционализма (Э.Эванс-Причард, Б.Малиновский). Так, Эдинбургская школа в социологии науки выступила с программой исследования знания, в которой в противовес традиционной социологии науки ставится задача изучения не организации науки или функционирования ее результатов в культуре и обществе, но самой формы и содержания научного знания с точки зрения его обусловленности социальными структурами. Один из ее лидеров, Б.Барнс, писал: «Чтобы понять процесс познания, необходимо поставить убеждения в отношении к деятельности. Рассмотрение логических отношений между абстрактно понятыми системами убеждений в целом не приводит к успеху. Социолог должен рассматривать убеждения в их связи с функциями в практической деятельности»<sup>1</sup>.

Д.Блур добавляет, что социологическая дефиниция знания «будет поэтому отличаться от обыденного или философского его понимания. Вместо того чтобы определять его как истинное убеждение, социолог рассматривает как знание то, что является таковым в реальной человеческой жизни»<sup>2</sup>. Это означает, что «социолог ищет теории, которые объясняют фактически существующие

убеждения независимо от того, как сам исследователь оценивает их»<sup>3</sup>. «Исходным для социального анализа знания, – Х.Новотни, – является тот факт, что у людей имеются весомые социальные основания для того, чтобы придерживаться данных представлений и убеждений, коллективно отстаивать их и относиться к ним как к знанию... Хотя с некоторых пор мы привыкли приписывать научному знанию верховный социальный и эпистемологический статус, к которому добавляется привилегия судить о правоте других убеждений, было бы все же большим упрощением отбрасывать как иррациональное, эмоциональное и необоснованное всякое явление, к которому неприменимы стандарты научной рациональности. Допуская иные, социальные стандарты в качестве правомерных, социолог смотрит на науку как на социальный институт и на знание как на социальную конструкцию»<sup>4</sup>. Данные исследователи едины в своей феноменологически-дескриптивистской установке, солидаризируясь с Витгенштейном в том, что разные формы знания следует изучать как обычаи примитивного племени и, уподобляясь этнографу, заниматься их описанием, а не оценкой. Однако такое описание на деле выливается в реконструкцию, когда, например, микросоциологи представляют познавательный процесс как «социальное конструирование» (социальное производство) знания.

Идея социального производства, заимствованная когнитивной социологией у Маркса, позднего Витгенштейна и в бихевиористской психологии, состоит в рассмотрении знания не столько как результата отражения объективной реальности, сколько как продукта особой деятельности. Эта (данная характеристика в особенности относится к науке) деятельность имеет своим предметом заранее конструируемые орудия и материалы и предполагает субъективные решения и выбор, регулируемые не четкими, писанными правилами, а ситуацией, обстоятельствами. Известный тезис Дюгема-Куайна о «неполной детерминированности» теории фактами (или выводов – доказательствами) и внезапное осознание важной роли субъекта в познании интерпретируются в контексте микросоциологических исследований как свидетельство в пользу «социальной фабрикации» знания<sup>5</sup>. Микросоциологический подход в социологии научного знания (Г.Коллинз) или этнометодологии (М.Линч, Г.Гарфинкель) направлен на детальное изучение

«технической фактуры» научной деятельности: особенностей внутринаучной коммуникации, методики эксперимента, протоколирования результатов, использования норм. В этом же русле находятся исследования, посвященные «дискурс-анализу» или описанию «социальных переговоров» ученых в рамках эпистемических сообществ (работы Б.Латура, С.Вулгара, Г.Гильберта и М.Малкея). Анализ ограничивается, таким образом, сферой «внутренней социальности», т. е. тем содержанием научного знания, которое формируется характером исследовательской деятельности и принятыми формами научного общения. Этот подход как бы противопоставляется тенденции связывания знания с широким социальным контекстом («внешняя социальность»); недаром провозглашается своеобразный «методологический интернализм» (Г.Коллинз, К.Кнорр-Цетина). Попперовское «знание без субъекта» как бы вытесняется идеей «знания без объекта» – таким специфическим образом реализует себя изначально марксистское требование того, чтобы формы знания и мировоззрения были «выведены» из структуры социального субъекта.

При этом социологи сохранили почти в неприкосновенности сциентистско-объективистскую установку К.Поппера и Т.Куна. Стимулирующее влияние эпистемологического анархизма (П.Фейерабенд) не было по достоинству оценено, и социальный субъект так и не обрел собственно субъективных, индивидуальных черт, ставши теперь уже не гносеологической (как в рамках логико-методологического подхода), а социальной абстракцией. Тем самым еще раз была показана неразрешимость данной проблемы в рамках отдельной науки и пусть даже самой современной сциентистской эпистемологии. Разрыв континуума «общество – индивид» оказался непреодолимым без восстановления континуумов «наука – культура», «наука – иные типы познания и сознания». Только этим путем можно продвинуть анализ фундаментальных для теории познания проблем «до- и постпарадигмального развития знания», по Т.Куну. На пути к адекватному пониманию социальности приходится пересматривать и восстанавливать в правах проблематику индивидуальности в познании и включать в эпистемологию элементы литературоведческого анализа (Р.Порти).

\* \* \*

Причина затруднений, с которыми сталкиваются как логико-методологическое, так и социологическое истолкование знания, среди прочего в том, что эпистемологическое рассмотрение знания внутренне недостаточно, оно должно включить в себя социально-философский и культурно-антропологический аспект, т. е. стать философским в полном объеме. Главный недостаток большинства концепций знания в том, что они не выходят за пределы конфронтации классической и неклассической эпистемологии, философского и натуралистического проектов исследования познания. Однако современную эпистемологию надо строить на новых основаниях, понимая ее как снятие противоположности классического и неклассического подходов. Это будет *постнеклассическая теория познания*, сохраняющая ведущую роль философии, с одной стороны, и признающая важность междисциплинарного взаимодействия, с другой. Решая различные исследовательские задачи, она будет постоянно переходить от дескриптивизма и эмпиризма к нормативизму и трансцендентализму и обратно.

Не отдельная наука – логика или социология, не отдельная эпистемологическая дисциплина (эволюционная или социальная теория познания), но лишь интегральная философия познания, философия как таковая способна дать адекватное и богатое представление о знании. Последнее в таком случае является результатом анализа реального познавательного процесса и потому наполнено конкретным содержанием; и вместе с тем оно имеет всеобщий и абстрактный характер, дабы служить познающему человеку нормой и идеалом.

### Примечания

- <sup>1</sup> Barnes B. Scientific Knowledge and Sociological Theory. L., 1974. P. 39.
- <sup>2</sup> Bloor D. Knowledge and Social Imagery. L., 1976. P. 2.
- <sup>3</sup> Ibid. P. 3.
- <sup>4</sup> Nowotny H. Science and its Critics // Counter-movements in Science. Dordrecht, 1979. P. 5.
- <sup>5</sup> Knorr-Cetina K. The Ethnographic Study of Scientific Work: Towards a Constructivist Interpretation of Science // Science observed: Perspectives on the Social Study of Science. L., 1983. P. 115–140.

*А.Л. Никифоров*

## **Смысл языковых выражений и знание\***

Основная идея, которая обосновывается в данной статье, проста: смысл, которым пренебрегала логическая семантика в своем анализе языка, является воплощением знания, и рост нашего знания выражается в обогащении смыслов понятий, терминов, слов, короче, языковых выражений.

### **1. Понятие смысла в логической семантике**

Не будет большим преувеличением сказать, что развитие логической семантики в XX столетии в значительной мере опиралось на идеи Готтлоба Фреге. Именно он сформулировал семантическую концепцию, которую затем критиковали, уточняли и улучшали Б. Рассел и Л. Витгенштейн, А. Тарский и Р. Карнап, А. Черч, У. Куайн и многие другие логики и философы. Поэтому важно представить основные черты и особенности подхода Фреге к анализу языковых выражений.

Как известно, субъектно-предикатную структуру простого предложения традиционной логики Фреге представляет в виде аргумента и функции: «Я исхожу из того, что в математике называется функцией»<sup>1</sup>. Рассматривая различные функциональные выражения типа « $x + 1$ », « $2 : x^3 + x$ », Фреге говорит о том, что функция –

---

\* Подготовлено при поддержке гранта РГНФ № 09-03-00624а.

это то, что сохраняется в выражении после вычета переменной « $x$ », вместо которой можно оставить просто пустое место: « $( ) + 1$ », « $2 : ( )^3 + ( )$ ». Такая форма представления показывает, что «функцию саму по себе можно назвать незавершенной, нуждающейся в восполнении или ненасыщенной. Этим функции коренным образом отличаются от числа»<sup>2</sup>. После того, как пустые места в выражении функции заполняются аргументами, функция получает определенное значение. В качестве аргументов арифметических функций выступают числа, и значением функционального выражения является либо число, либо то, что Фреге называет «пробегом значений функции», т. е. некоторое множество (ряд) чисел.

Фреге расширяет представление о функциях, выходя за пределы арифметики, и понятие, в котором традиционная логика видела форму мысли, также рассматривает как некоторую функцию, т. е. как ненасыщенное выражение. Например, понятия «город», «лошадь», «человек» он представляет в виде: «город ( $x$ )», «лошадь ( $x$ )», «человек ( $x$ )». При подстановке на место переменной « $x$ » имен каких-то предметов мы получаем предложение: «Берлин есть город», «Пегас есть лошадь», «Монблан есть человек». Всякое предложение, полагает Фреге, истинно или ложно, поэтому понятие это такая функция, которая при заполнении пустых мест аргументами превращается в истину или ложь, т. е. «понятие есть функция, значение которой есть всегда какое-то истинностное значение»<sup>3</sup>. В арифметических функциях в качестве аргументов и значений выступали числа. Когда речь идет о понятиях, аргументами и значениями становятся предметы. Что же такое предмет?

«Когда мы подобным образом без каких-либо ограничений допускаем предметы в качестве аргументов и значений функций, сразу возникает вопрос, что же мы называем предметом. Дефиницию школьного образца я считаю здесь невозможной, так как тут мы имеем дело с тем, что в силу своей простоты не допускает логического анализа. Возможно лишь указать, что имеется в виду. А здесь можно только кратко сказать: предметом является все то, что не есть функция и, стало быть, выражение, которое его означает, не предполагает никаких пустых мест.

Утвердительно-повествовательное предложение не содержит пустых мест, и поэтому на его значение надлежит смотреть как на предмет. Но это значение есть истинностное значение. Стало

быть, оба истинностных значения суть предметы»<sup>4</sup>. Иначе говоря, предмет есть то, что обозначается выражением, не содержащим пустых мест. Здесь следует обратить внимание на то, что понятие и предмет Фреге определяет исходя из вида их языкового представления: понятие есть то, что обозначается функциональным выражением, содержащим пустые места; предмет есть то, что обозначается выражением, не содержащим пустых мест. После заполнения пустых мест именами предметов понятие превращается в предложение.

Поскольку о предметах Фреге говорить не хочет, то и имя предмета ничего не говорит о нем, оно прикрепляется к предмету просто как ярлык, метка, как знак, заместитель предмета. Такие имена Фреге называет «собственными именами». Это, прежде всего, те языковые выражения, которые и в естественном языке употребляются в качестве собственных имен – «Цезарь», «Сократ», «Луна» и т. п. Но к числу собственных имен Фреге относит и выражения иного рода, если они обозначают единственный предмет – «покоритель Галлии», «учитель Платона», «естественный спутник Земли». «...Под «знаком» и «именем», – писал он, – я понимаю любое обозначение, представляющее собою собственное имя, чьим значением, стало быть, является определенный предмет (в самом широком смысле этого слова), но не понятие и не отношение... Обозначение единичного предмета может также состоять из нескольких слов или других знаков. Пусть каждое такое обозначение для краткости носит название собственного имени»<sup>5</sup>. Заметим, что выражения: «Аристотель», «ученик Платона», «учитель Александра Македонского», – все, с точки зрения Фреге, будут собственными именами.

Традиционная логика говорила о понятии как о форме мысли, имеющей объем и содержание. Объем понятия – предмет или совокупность предметов, подпадающих под данное понятие, содержание понятия – совокупность существенных признаков тех предметов, которые входят в его объем. Теперь слова и словосочетания, выражающие понятия, Фреге разделяет на две группы – имена собственные и выражения функций. «Аристотель» и «ученик Платона» – это имена, а «философ» и «ученик» – это обозначения функций. Первые выражения не содержат пустых мест, а вторые следует писать так: «философ (x)», «ученик (x)».

Каждое имя – обозначение предмета, функция или предложение – по аналогии с объемом и содержанием традиционной логики – имеет, согласно Фреге, смысл и значение. Смыслом предложения является выражаемая им мысль, его значением является истина или ложь; смыслом функционального выражения является функция, его значением будет предмет или совокупность предметов. Значением собственного имени является обозначаемый им предмет. Но что является смыслом собственного имени?

Кажется, что собственные имена у Фреге не должны иметь никакого смысла. Знаки чисел «3», «7», «10» непосредственно обозначают соответствующие числа 3, 7, 10 и никакой смысл им не нужен для этого обозначения. Но точно так же собственные имена «Луна», «Платон», «Венера» (планета) прямо относятся к обозначаемым объектам и никакого смысла в них нет. Когда я кому-то даю имя, скажем, «Петр», то с этим именем я не связываю никакого смысла, это – просто знак, позволяющий мне говорить о данном объекте и отличать его от иных объектов. Тем не менее, Фреге все-таки говорит о смысле собственных имен.

К этому его вынуждает рассмотрение утверждений о тождестве. Возьмем три разных выражения: «Венера» (планета), «Утренняя звезда» и «Вечерняя звезда». Все они обозначают один и тот же объект – планету Венера, т. е. являются собственными именами. Но почему, спрашивает Фреге, утверждение «Утренняя звезда есть Утренняя звезда» тривиально и не несет никакой информации, а утверждение «Утренняя звезда есть Вечерняя звезда» сообщает о важном астрономическом факте и является результатом эмпирического открытия? – Потому, отвечает он, что хотя выражения «Утренняя звезда» и «Вечерняя звезда» обозначают один и тот же объект, они обладают разным смыслом: «Напрашивается мысль связать с каждым знаком (именем, словесным оборотом, письменным знаком), помимо обозначаемого – его мы будем называть значением знака, – также и то, что я назвал бы смыслом знака и в чем выражается *конкретный способ задания обозначаемого*... Выражения «Вечерняя звезда» и «Утренняя звезда» имеют одно и то же значение, но отнюдь не одинаковый смысл» (курсив мой. – А.Н.)<sup>6</sup>.

Заметим, что под смыслом некоторого имени Фреге понимает «конкретный способ задания обозначаемого» им предмета. Встречая имя, мы понимаем его смысл и узнаем, какой объект

обозначает это имя. Разные имена одного и того же объекта по-разному указывают на него или, как говорит Фреге, «освещают» его с разных сторон.

Итак, смыслом имени является конкретный способ указания на обозначаемый им объект; смыслом предложения – выражаемая им мысль; смыслом функционального выражения (понятия) – незаконченная, «ненасыщенная» мысль.

Для нас в данном случае существенно то, что самой важной функцией языковых выражений для Фреге является функция обозначения – имена, функциональные выражения, предложения что-то обозначают и, поэтому, являются именами. Понятие смысла, вообще говоря, ему нужно только для предложений и функциональных выражений, а для собственных имен он вводит его только для того, чтобы как-то объяснить наличие нескольких имен у одного объекта. Смыслом предложения является мысль, его значением – истина или ложь. Все истинные предложения являются именами одного предмета – истины. Для предложений смысл важен: разные мысли, выражаемые ими, по-разному указывают на один и тот же объект – истину. Смысл важен и для функциональных выражений: разные функции по-разному могут указывать на один и тот же объект, например, « $2x$ » и « $x + x$ » имеют один и тот же «пробег значений», но отличаются по смыслу или по способу задания этих значений. Тем не менее, Фреге настойчиво подчеркивает, что сами по себе мысли и функции не важны, их роль сводится только к указанию на объект, на значение. – «Мысль теряет для нас ценность, – пишет он, – как только мы узнаем, что у какой-либо из ее частей отсутствует значение. Таким образом мы имеем, пожалуй, полное право не удовлетворяться смыслом предложения, но ставить также вопрос о его значении... Почему мысль не удовлетворяет нас? Потому и постольку, почему и поскольку для нас важно истинностное значение мысли... Итак, стремление к истине – вот что всегда побуждает нас к переходу от смысла к значению»<sup>7</sup>. И в другом месте: «для логики важен не смысл, а значение слов»<sup>8</sup>.

Следует заметить также, что существование предметов, предметной области Фреге просто постулирует. Предметы даны, как даны натуральные числа, они есть, мы просто присваиваем им имена. Но с философской точки зрения это допущение способно вызывать сомнения. И Фреге это чувствует: «Со стороны идеали-

стов или скептиков, – замечает он мимоходом, – наши рассуждения, вероятно, уже давно встретили такого рода возражение: «Ты говоришь здесь без дальнейших околичностей о Луне как некотором предмете; но откуда ты знаешь, что имя «Луна» вообще имеет значение, откуда ты знаешь, что вообще что-либо имеет значение?». На это я отвечаю: наша задача состоит не в том, чтобы сказать нечто о нашем представлении о Луне; и мы не довольствуемся смыслом, когда говорим «Луна», – мы предполагаем значение... Мы, конечно, можем заблуждаться в нашем предположении, и такие ошибки встречаются. Но вопрос о том, не ошибаемся ли мы всегда в этом предположении, может быть оставлен здесь без ответа; достаточно указать на намерение, которое руководило нами во время речи или мышления, чтобы иметь право говорить о значении знака, хотя и с оговоркой: если таковое имеется»<sup>9</sup>. Таким образом, вопрос о том, что представляют собой предметы, существуют ли они, Фреге не обсуждает.

Понятие смысла тоже остается у него в значительной мере неясным. Смысл знака – это способ указания на обозначаемый знаком предмет. Но что это за способ, откуда он берется? Зависит ли он от предмета или является чистым изобретением субъекта? Поскольку Фреге ничего не говорит о предметах, постольку вряд ли можно что-то сказать о связи предмета со смыслом обозначающего его имени. Однако какие-то намеки на эту связь у Фреге есть: «Значение собственного имени – это сам предмет, обозначенный этим именем; представление, которое при этом у нас возникает, вполне субъективно; между значением и представлением можно поместить смысл, который, в отличие от представления, хотя и не является субъективным, все же не есть сам предмет. Быть может, следующее сравнение поможет сделать более ясными эти отношения. Предположим, некто смотрит на Луну в телескоп. Саму Луну можно сравнить со значением; она является предметом наблюдения, которое опосредовано реальным образом, возникающим внутри телескопа благодаря преломлению лучей в объективе, а также образом, возникающим на сетчатке глаза наблюдателя. Первый я сравниваю со смыслом, второй с представлением или восприятием»<sup>10</sup>. Это рассуждение показывает, кажется, что смысл определяется предметом: ясно, что образ внутри телескопа зависит от особенностей рассматриваемого предмета, в данном случае – от осо-

бенностей Луны. Однако эту мысль Фреге не развивает, да и не мог бы развить. Для того чтобы говорить о связи смысла и предмета, ему нужно было бы сказать, что собой представляют предметы, а об этом, как мы видели, он говорить не хочет.

Наконец, хотелось бы обратить внимание еще на одно обстоятельство. Во-первых, Фреге приписывает смысл собственным именам типа «Венера», «Платон», «Луна». Однако вполне допустимо предполагать, что они никаким смыслом обладать не могут. Если смысл – это способ указания на предмет, обозначаемый именем, то собственные имена не выражают такого способа. Мы не знаем, к какому предмету относится имя, если нам известно *только* имя. В самом слове, знаке нет никакой информации о том, какой предмет им обозначается. Когда я произношу слово «Венера», то нельзя из самого этого слова понять, к какому предмету оно относится – к римской богине, ко второй планете Солнечной системы или к моей соседке по даче. Если бы Фреге был последователен, то он должен был бы сказать, что собственное имя есть не более чем значок, который мы прикрепляем к предмету и который можем произвольно заменять.

Возможно, его подвело то обстоятельство, что к собственным именам он отнес также описательные выражения типа «Утренняя звезда», «ученик Платона» и т. п. Эти выражения действительно обладают смыслом, понимая который мы иногда способны узнать, к какому объекту они относятся. Однако такого рода выражения являются скорее ненасыщенными функциями, а не собственными именами: «Утренняя звезда ( $x$ )», «ученик Платона ( $x$ )». Как функция « $x + 3 = 5$ » указывает на число 2, подстановка которого на место  $x$  делает это равенство истинным, так и функция «Утренняя звезда ( $x$ )» указывает на планету Венера, подстановка имени которой на место  $x$  делает истинным предложение «Венера есть Утренняя звезда». Более того, выражения вида «ученик Платона» способны указывать не на один единственный, а на множество объектов (естественно предположить, что помимо Аристотеля у Платона были и другие ученики).

Таким образом, напрашивается мысль о том, что подлинные собственные имена следует отличать от описательных имен: первые действительно являются простыми знаками предметов, а вторые выражают некоторые функции, понятия, их следует относить к

функциональным выражениям. Тогда различие между тождествами «Утренняя звезда есть Утренняя звезда» и «Утренняя звезда есть Вечерняя звезда» объясняется не тем, что используемые выражения обладают разным смыслом, а тем, что первое предложение говорит о тождественности функции «Утренняя звезда» самой себе, а второе предложение говорит о тождестве значений двух разных функций. Отличие от того, что говорит Фреге, кажется не слишком большим, но оно позволяет нам сказать, что подлинные собственные имена у Фреге лишены смысла.

Высказанные соображения вовсе не претендуют на адекватную реконструкцию семантических идей Фреге, тем более, на какую-то их критику. Фреге решал собственные задачи и решил их чрезвычайно успешно. Он создал вполне последовательную и в значительной мере ясную семантическую теорию, которая до сих пор продолжает оставаться ядром логико-семантического анализа, несмотря на всю последующую критику. Да, он оставил в стороне вопрос о природе предметов. Главным для него было отношение обозначения, а понятие смысла играло в его построениях второстепенную роль. Может быть, особенности его подхода к анализу языковых выражений в какой-то мере объясняются тем, что он имел перед глазами язык арифметики и формализованный язык логики? А для этих языков, по крайней мере, в то время было достаточно экстенционального рассмотрения и понятие смысла действительно могло казаться излишним. Это и выявилось в ходе дальнейшего развития логической семантики.

Различие между подлинными собственными именами и описательными выражениями стало предметом анализа Б. Рассела. Фреге все языковые выражения рассматривает как обозначения каких-то предметов или их множеств. Открыв свой знаменитый парадокс, Рассел обнаружил, в частности, что выражение «множество всех множеств, не содержащих самих себя в качестве собственных элементов», противоречиво, т. е. нет предмета, который оно обозначает. Это выражение аналогично выражениям «круглый квадрат» или «деревянное железо», которые кажутся именами каких-то предметов, но на самом деле ничего не обозначают. И он поставил перед собой задачу отделить подлинные имена, обозначающие реальные объекты, от пустых, т. е. ничего не обозначающих, псевдоимен.

Он вводит различие между «знанием по знакомству» и «знанием по описанию»: «Различие между *знакомством* и *знанием* о есть различие между вещами, о которых мы имеем представление, и вещами, достигаемыми нами только посредством обозначающих фраз»<sup>11</sup>. Рассел достаточно неопределенно говорит об этом различии, но, насколько можно понять, дело обстоит следующим образом. Если мы имели чувственное восприятие некоторого объекта и дали ему имя, то это имя является подлинным именем собственным и оно имеет значение. Но когда мы знакомы с объектом только по описанию и не имели с ним контакта с помощью органов чувств, то выражение, которое ссылается на этот объект, является не именем, а только «дескрипцией», содержащей некоторую характеристику, черту объекта. В сущности, это то, что выше мы истолковали как функцию: «Платон» – это подлинное имя; «ученик Платона» или «жена Платона» – это функции, которые могут и не иметь значения.

Когда мы имеем дело с собственным именем, то обозначаемый им объект действительно существует и у этого имени имеется значение. Но когда мы встречаем дескрипцию, то далеко не всегда существует объект, обладающий указанной в ней характеристикой. Скажем, Георг IV – это собственное имя реально существующего человека и этот человек является значением имени. Но выражение «нынешний король Англии» является не именем, а дескрипцией, и вполне может случиться так, что это выражение лишено значения, как это будет с совершенно аналогичным выражением «нынешний король Франции». Для того чтобы использовать дескрипцию в качестве собственного имени, нужно, говорит Рассел, доказать, что существует объект, обладающий соответствующей характеристикой, и что этот объект является единственным. – «Таким образом, – пишет он, – если «С» является обозначающей фразой, может случиться так, что существует одна сущность  $x$  (больше одной быть не может), для которой пропозиция « $x$  тождествен С» является истинной... Мы можем тогда сказать, что сущность  $x$  является значением фразы «С». Таким образом, Скотт является значением «автор *Уэверли*». «С», заключенное в кавычки, будет просто *фразой*, и нет ничего такого, что можно было бы назвать *смыслом*. Эта фраза *per se* не имеет значения, потому что любая пропозиция, в которой она встречается, будучи полностью выраженной, не содержит этой фразы, которая разлагается»<sup>12</sup>.

Нам нет нужды углубляться в теорию дескрипций Рассела, тем более, что она хорошо известна. Для нас в данном случае важно лишь одно. Кажется, что собственные имена Рассел с помощью чувственного восприятия непосредственно связывает с объектами. Собственным именам смысл не нужен, ибо значение их гарантируется «непосредственным знакомством». Дескрипции либо сводятся к собственным именам, либо устраняются – в обоих случаях они также не имеют смысла. Понятие смысла для Рассела оказывается излишним – оно никак не влияет на наличие или отсутствие значения. У Фреге каждое языковое выражение имело смысл и значение. У Рассела не только имена, но и дескрипции лишаются смысла. – «Теория дескрипций Рассела, – пишет швейцарский философ Г.Кюнг, – исключает смыслы, или значения, в качестве области, промежуточной между словами и их десигнатами, что оказало далеко идущее влияние на развитие современной философии. Внимание исследователей стало концентрироваться на теории референции, а изучение смысла на первых порах было заброшено»<sup>13</sup>. Но не только «на первых порах». В своей книге Кюнг подробно показывает, как благодаря трудам Рассела, Витгенштейна, Тарского, Карнапа и других трехчленная семантика Фреге постепенно преобразовывалась в двучленную семантику. Констатируя положение дел, сложившееся в этой области к середине XX в., он отмечает: «В то время как традиция в своей семантике различает три вида вещей: знаки, объективное значение и обозначаемое, – большинство современных логиков пользуется в отношении слов лишь двучленной семантикой, говорящей о знаках и о том, что ими отображается»<sup>14</sup>. Но предпосылки перехода к двучленной семантике содержались, как мы видели, уже в работах Фреге.

Сама идея рассматривать все языковые выражения как имена каких-то объектов уже ориентировала на то, чтобы считать отношение именованного или обозначенного важнейшим семантическим отношением. Понятие смысла оказывается при этом несущественным, второстепенным, поэтому оно и не получило практически никакого освещения и осталось совершенно неясным. В конце концов, при переходе к двучленной семантике от него попросту избавились. И тогда язык предстал как система знаков, как-то прикрепленных к предметам. Но можно ли все функции языка, языковых выражений свести только к одной – функции обозначения?

С этим связана еще одна особенность семантики Фреге и ее последующих модификаций: понятие обозначаемого, предмета, объекта истолковывается в высшей степени абстрактно. Не важно, что собой представляет этот объект – физический предмет, идеальный объект, множество, – главное, что от него требуется – существование в качестве предмета нашей мысли. Он должен *как-то* существовать, а что он собой представляет – остается за пределами анализа. Если нас интересует только отношение обозначения и смысл выражений кажется ненужным, то от объектов требуется только существование, и нам нет нужды вникать в то, что они собой представляют.

Наконец, даже само понятие существования также остается в высшей степени неясным: существовать в качестве физического объекта? Или чувственно воспринимаемого объекта? Или в качестве идеального объекта? Короче говоря, логическая семантика в своем развитии оставила в стороне многие вопросы, которые для эпистемологии как раз и являются самыми интересными.

## 2. Понятие смысла в повседневном языке

Несмотря на то, что Г.Кюнг в своей книге всячески подчеркивает большое значение логики и логического анализа для философских исследований, нетрудно заметить, что развитие логической семантики, столь тщательно проанализированное им, вдохновлялось совершенно абсурдной с точки зрения философии идеей, а именно, мыслью о том, что структура языка воспроизводит структуру реальности, что можно непосредственно сопоставлять язык, языковые выражения со структурой и объектами реального мира.

Эта наивная мысль отчетливо была представлена в «Трактате» Л.Витгенштейна. В мире, – говорит он, – существуют объекты, имеющие имена. «Конфигурация объектов образует атомарный факт»<sup>15</sup>. Мы создаем для себя образы атомарных фактов, причем элементы образа сочетаются так же, как объекты в структуре факта (2.1; 2.131). «То, что элементы образа соединяются друг с другом определенным способом, показывает, что так же соединяются друг с другом и вещи» (2.15). «Конфигурации простых знаков в пропозициональном знаке соответствует конфигурация объектов

в положении вещей» (3.21). Расположение знаков в предложении отображает расположение предметов в положении дел. Таким образом, предикатные знаки оказываются не нужными. Если у Фреге только подлинные собственные имена были лишены смысла, то Витгенштейн, избавляясь от предикатных знаков, лишает свой язык осмысленных функциональных выражений. Смысл сохраняется только за предложением, однако этот смысл сводится лишь к изображению некоторого положения дел. В свое время все это звучало весьма интригующе, однако если бы в тот период кто-то обратил внимание на многообразие национальных естественных языков, то ему сразу же стало бы очевидно, что структуры естественных языков разных народов настолько разнообразны, что объявлять какую-то группу языков зеркальным отображением реальности слишком самонадеянно. Витгенштейн мог бы на это возразить, что имеет в виду совершенный логический язык. Однако после появления самых различных неклассических логик – интуиционистских, многозначных, паранепротиворечивых и т. д. – стало ясно, что и классическая логика – это вовсе не логика реальности.

Когда логическая семантика занимается анализом языковых выражений, то, как мы видели, главным для нее является отношение обозначения – отношение между языковым выражением и обозначаемым им предметом. Но как устанавливается это отношение? Допустим, у нас есть две точки, обозначенные именами А и В. Как узнать, какое имя какой точке соответствует? Для этого нужно придать нашим именам смысл – «конкретный способ задания обозначаемого», как говорил Фреге. Пусть А – точка пересечения прямых *a* и *b*, а В – точка пересечения прямых *c* и *d*. Вот теперь, когда под А мы имеем в виду «точку пересечения *a* и *b*», мы знаем, какую точку из двух она обозначает. Конечно, имена предметам можно присваивать остенсивно – путем указания на предмет и произнесения при этом имени, но ведь таким образом можно дать имена лишь очень небольшому кругу предметов. Поэтому *любое обозначающее выражение должно иметь смысл* – смысл, говорящий нам о том, какие предметы обозначаются данным выражением. По-видимому, в естественном языке каждое значащее выражение является осмысленным. Здесь отношение обозначения отходит на задний план, а понятие смысла оказывается наиболее существенным.

Наш известный лингвист Ю.С.Степанов, рассматривая понятие смысла в естественном языке, истолковывает смысл как некий концепт. Поясняя свое понимание концепта, он пишет: «Возьмем, например, представления рядового человека, не юриста, о “законном” и “противозаконном”, – они концентрируются прежде всего в концепте “закон”. И этот концепт существует в сознании (в ментальном мире) такого человека, конечно, не в виде четких понятий о “разделении властей”, об исторической эволюции понятия закона и т. п. Тот “пучок” представлений, понятий, знаний, ассоциаций, переживаний, который сопровождает слово *закон*, и есть концепт “закон”. В отличие от понятий в собственном смысле термина (таких, скажем, как “постановление”, “юридический акт”, “текст закона” и т. п.), концепты не только мыслятся, они переживаются. Они – предмет эмоций, симпатий и антипатий, а иногда и столкновений. Концепт – основная ячейка культуры в ментальном мире человека»<sup>16</sup>. Это, конечно, не вполне ясно, однако можно понять, что концепт – это некий сплав всех тех мыслей, представлений, переживаний, которые связывает человек с законом. Этот сплав даже не имеет языкового выражения, ибо слово «закон» – это понятие, имеющее определенный объем (совокупность законов) и определенное содержание. Содержание понятий не включает в себя представлений, ассоциаций, переживаний, оно не «переживается». В отличие от понятия, «концепт – это как бы сгусток культуры в сознании человека; то, в виде чего культура входит в ментальный мир человека»<sup>17</sup>. Концепт существует как воплощение культуры, он не может быть выражен словом, и если все-таки мы вынуждены представлять концепты словами, то слова не передают всего их содержания.

Концепт, с точки зрения Степанова, имеет сложную структуру. Возьмем, например, праздники 23 февраля и 8 марта как праздники мужчин и женщин. Для подавляющего большинства людей это просто выходные дни, когда принято поздравлять мужчин и женщин. Некоторые люди (обычно старшего поколения) помнят, что 23 февраля – это День Советской Армии, а 8 марта – Международный женский день. И уж совсем немногие помнят о том, что 23 февраля 1918 г. только что организованная Красная Армия одержала свою первую скромную победу, а 8 марта было принято в качестве Международного праздника трудящихся женщин по предложению

Клары Цеткин. В данном случае концепт имеет три слоя: основной, актуальный признак (нерабочий день); «исторические» признаки; словесное выражение. Это показывает также, что в сознании тех или иных людей концепт практически никогда не представлен в его полном содержании: «концепты существуют по-разному в разных своих слоях, и в этих слоях они по-разному реальны для людей данной культуры»<sup>18</sup>.

Но это скорее культурологическое понимание концептов: концепт – воплощение, сгусток культуры. При таком понимании концепты кажутся чем-то расплывчатым, почти неуловимым, с ними трудно работать. Однако, обращаясь от культуры к языку, Степанов приходит к мысли о том, что концепты – это смыслы понятий (слов, терминов): «Говоря проще – значение слова это тот предмет или те предметы, к которым это слово правильно, в соответствии с нормами данного языка применимо, а *концепт* это смысл слова.

Приведем пример. В русском языке слово *петух* имеет «значение» и «смысл». Его «значение» – это все птицы определенного внешнего вида (которому соответствует их зоологическая характеристика): ходячая (не летающая) птица, самец, с красным гребнем на голове и шпорами на ногах. Значение иначе называется «денотатом». «Смыслом» же слова *петух* будет нечто иное (хотя, разумеется, находящееся в соответствии со «значением»): а) домашняя птица, б) самец кур, в) птица, поющая определенным образом и своим пением отмечающая время суток, г) птица, названная по своему особенному пению: *петух* от глагола *петь..*; вещая птица, с которой связано много поверий и обрядов»<sup>19</sup>. Итак, говорит нам лингвист и культуролог, слова естественного языка имеют смысл и значение. Смыслы некоторых слов – наиболее существенные для данной культуры, в наибольшей мере воплощающие характерные особенности этой культуры, Степанов называет концептами.

Для того чтобы придать несколько большую точность этим рассуждениям о «сгустках культуры», мы можем попытаться соединить их с идеями логической семантики. Если под «значением» слова мы будем иметь в виду обозначаемый предмет или класс предметов, а под «смыслом» – все то, что позволяет нам выделить этот предмет или класс из множества других предметов, то, обращаясь к примеру Степанова, мы можем сказать, что значением слова «петух» будет множество предметов, к которым мы относим

это слово, а его смыслом – все те черты петухов, которые перечисляет Степанов: птица, ходячая птица, самец, с красным гребнем на голове и шпорами на ногах, домашняя птица, самец кур и т. д. Именно эти черты позволяют нам отличать петухов от всех других птиц и более или менее точно задавать класс соответствующих предметов, в чем и состоит, согласно Фреге, функция смысла.

В примере Степанова имеется некоторая неясность: почему-то зоологические характеристики петуха он относит к значению слова «петух», а его культурологические характеристики – к смыслу. С нашей точки зрения все перечисленные им характеристики принадлежат смыслу, причем зоологические характеристики являются важнейшими для смысла, ибо они воплощают в себе *знание* о петухах. *Смысл слова не только содержит указание на обозначаемые этим словом объекты, он еще включает в себя наши знания об этих объектах.* Указание и состоит в сообщении о некоторых чертах, особенностях, свойствах тех объектов, к которым относится указание. Следовательно, указание опирается на знание этих свойств и особенностей.

Собственно, это основной тезис данной статьи. Его можно проиллюстрировать сравнением двух словарей – толкового и энциклопедического. Возьмем какое-нибудь слово, скажем, слово «озеро». Толковый словарь русского языка скажет нам о том, как употребляется это слово, к какому грамматическому роду относится, как образуется множественное число, какие модификации оно имеет: озерко, озерцо. Но это все, так сказать, синтаксическая (грамматическая) характеристика слова. Словарь говорит также о том, какие объекты обозначаются данным словом. Для этого он выделяет одну из характеристик смысла, позволяющую указать на объект: «Замкнутый в берегах большой естественный водоем»<sup>20</sup>. Здесь все по Фреге: значением слова «озеро» будет множество объектов, а его смыслом – та характеристика (функция Фреге), руководствуясь которой мы выделяем это множество. Но энциклопедический словарь добавляет к этой единственной смысловой характеристике те знания, которые у нас есть об озерах: «ОЗЕРА, природные водоемы в углублениях суши (котловинах), заполненных в пределах озерной чаши (озерного ложа) разнородными водными массами и не имеющие одностороннего уклона. Котловины О. по происхождению делятся на тектонические, ледниковые, речные (стари-

цы), приморские (лагуны и лиманы)...»<sup>21</sup>. Вот тот смысл, который слово «озеро» имеет в современной культуре, и мы видим, что он аккумулирует в себе знания об озерах.

Логическая семантика, как мы видели, уделяла внимание, главным образом, обозначающей функции языка, ее интересовало отношение между языковыми выражениями и обозначаемыми ими объектами. Смысл затрагивался ею лишь постольку, поскольку он был необходим для указания на обозначаемые объекты. Но ведь язык служит не только для обозначения, быть может, еще более важно то, что он используется для накопления, сохранения и передачи знаний. И вот эту функцию хранения, трансляции и использования знаний логическая семантика, кажется, совершенно не заметила.

### **3. Формирование смысла. Определение понятия смысла**

Из того пучка представлений, ассоциаций, переживаний и т. п., который Ю.С.Степанов называет концептом, мы можем выделить ту его часть, которая воплощает в себе знания о тех объектах, к которым мы относим концепт. Концепт, таким образом, можно разложить на две части: знание и культурные ассоциации. Скажем, знание о золоте как о металле будет приблизительно одинаковым для разных культур, но в концепт «золото» их представители могут вкладывать разные ассоциации и переживания: символ богатства, власти, «золотой телец», средство обмена и т. п. В дальнейшем под «смыслом» выражения мы будем понимать только воплощенное в нем знание об объектах, обозначаемых данным выражением.

Как формируется, как образуется смысл наших слов и терминов? Ответ очевиден: так, как вообще возникает всякое знание. Мы получаем знание об объектах либо в процессе практической деятельности с ними, либо в результате научного исследования. Философия науки говорит о том, что знание воплощено в обоснованных предложениях, констатирующих факты или выражающих законы, и в системах таких предложениях – в теориях. Однако совершенно очевидно, что знание представлено также и в терминах науки – в понятиях, скажем, электрического заряда, теплопроводности, химического элемента, биологического вида, в единицах измерений и т. п. Удивительно, но философия науки, кажется, почти не

обратила внимания на это обстоятельство, обсуждая, в основном, предложения и системы предложений. Можно сделать шаг дальше и сказать: то, что выражается в истинных предложениях, в дальнейшем концентрируется, «оседает» в смысле научных терминов.

Возьмем, например, слово «треугольник». Первоначально его смысл исчерпывался лишь одной характеристикой, позволяющей нам выделять треугольники из всей совокупности геометрических фигур: треугольник это плоская геометрическая фигура, ограниченная тремя сторонами. Здесь, действительно, функция смысла сводилась только к указанию всего лишь с помощью одной черты на обозначаемые этим словом объекты. Но вот однажды кто-то доказал теорему о том, что сумма внутренних углов треугольника равна двум прямым. Смысл слова «треугольник» стал включать в себя это свойство треугольников. Затем постепенно стало обнаруживаться, что в треугольнике против большего угла лежит большая сторона, что биссектрисы треугольника пересекаются в одной точке, что медианы также пересекаются в одной точке и т. д. Все эти постепенно открываемые свойства треугольников конденсируются в смысле слова «треугольник». И теперь, когда мы к какому-то предмету относим слово «треугольник», то не просто обозначаем этот предмет неким именем, а приписываем ему все те свойства, которые заключены в смысле данного слова. Имея дело с расчетами или схемами, в которых присутствуют треугольники, мы все время помним об этих свойствах. Назвать предмет «треугольником» значит не просто дать ему имя, а сказать, что мы уже очень много *знаем* об этом предмете.

Рассматривая семантику Фреге, мы отметили некоторую неясность: зависит смысл слова от обозначаемого предмета или нет? Теперь мы можем сказать, что между смыслом слова и предметом существует взаимная зависимость. Первоначально мы посредством указания или какой-то внешней особенности выделяем некоторый предмет и даем ему имя. Затем в процессе изучения этого предмета или в результате его практического использования мы открываем какие-то его свойства. Эти свойства включаются в смысл первоначального имени, и теперь, называя этим именем какие-то объекты, мы гораздо точнее выделяем класс этих объектов и уже что-то о них знаем. Теперь мы можем включать эти объекты в новые виды деятельности или в новые исследовательские

процедуры, опираясь на имеющееся о них знание. Таким образом, исследование объекта обогащает смысл его обозначения, а обогащенный смысл позволяет нам идти дальше в познании его новых сторон и свойств.

Допустим, например, что перед нами россыпь драгоценных, полудрагоценных и вовсе не драгоценных камней. Мы замечаем среди них яркие камешки и называем их «алмазами». Первоначально это слово выступает просто как ярлык, как бессодержательная метка, которой мы отмечаем какой-то сорт камней. Единственная особенность, на которую мы ориентируемся, выделяя алмазы из лежащей перед нами россыпи, – это некий особенно яркий блеск. Вот эта способность ярко блестеть и является тем смыслом, который мы придаем слову «алмаз» и которая – приблизительно и неясно – позволяет нам задать «денотат» этого слова. Затем мы узнаем, что по твердости алмаз превосходит все другие минералы. Эта его особенность включается в смысл слова «алмаз». Называя какой-то минерал «алмазом», мы уже имеем в виду не просто, что это блестящий камешек, но что это самый твердый из всех камешков, лежащих перед нами. В дальнейшем, изучая алмазы и другие минералы, мы узнаем, что это кристаллическая модификация углерода, что это полупроводник электричества, что алмазы находят в кимберлитовых трубках, их можно использовать в качестве абразивного материала и т. д. Все это знание концентрируется в смысле слова «алмаз».

Приблизительно так же обстоит дело в науке. Скажем, М.Планк в 1900 г., рассматривая излучение абсолютно черного тела, вводит термин (величину) «квант действия» с целью получения формулы распределения энергии в спектре теплового излучения. Первоначально разделение энергии на дискретные элементы служило лишь своеобразным приемом расчета. Понятие «квант действия» не имело еще никакого физического содержания, поэтому физики не обратили особого внимания на это новое понятие. Затем в ходе исследований фотоэлектрического эффекта А.Эйнштейн в 1905 г. вводит понятие «квантов света» и связывает это понятие с формулой излучения Планка. Но еще и на первом Сольвеевском конгрессе (1911 г.), посвященном «Теории излучения и квантам», физический смысл постоянной Планка остался совершенно неясным. И лишь последующее развитие квантовой

механики постепенно наполнило понятие «кванта энергии» богатым и глубоким смыслом<sup>22</sup>. Считается, что понятие химического элемента ввел Роберт Бойль в 1661 г. Действительно, он дал определение этого понятия: «я теперь подразумеваю под элементами... некоторые первоначальные и простые или совершенно несмешанные тела, которые, не будучи образованы из каких-либо других тел или друг из друга, являются ингредиентами, из которых непосредственно составляются все так называемые совершенно смешанные тела и на которые эти тела в конечном счете распадаются»<sup>23</sup>. Однако сам он в существование химических элементов не верил и полагал, что все тела состоят из однородных атомов. Это определение он ввел с целью критики химических представлений своего времени. Однако с дальнейшим развитием химии было доказано существование химических элементов и это понятие приобрело богатый смысл.

Философия науки совершенно справедливо указывала на то, что знание выражается в обоснованных истинных предложениях. Сначала мы фиксируем некоторый факт или устанавливаем некоторый закон: «Страусы не летают», «Свет оказывает давление на освещаемые тела», «Все планеты движутся по эллипсу вокруг Солнца», «Атомный вес железа равен 56», «Сила взаимодействия двух неподвижных точечных зарядов пропорциональна их величине и обратно пропорциональна квадрату расстояния между ними» (закон Кулона) и т. д. Различие между фактами и законами весьма неопределенно, поэтому мы можем говорить просто о предложениях, фиксирующих некоторую устойчивую неизменную связь. Именно эти предложения выражают знание<sup>24</sup>. Но после того как знание получено и признано, оно включается в смысл слов, входящих в предложение: когда я произношу слово «страус», я подразумеваю именно нелетающую птицу; когда я произношу слово «планета», я подразумеваю именно тело, движущееся по эллипсу вокруг Солнца, и т. п.

С этой точки зрения смысл слова можно определить как совокупность всех истинных законоподобных предложений, в которые оно входит. Скажем, в смысл слова «снег» входит все то, что мы знаем о снеге и что выражается в истинных законоподобных предложениях, в которые входит это слово: снег бел, снег – это кристаллизованная вода, снег тает при температуре выше 0 градусов и т. п.

Вспомним теперь о том, что Фреге разлагает простые предложения на аргумент и функцию, причем функция представлена предикатным выражением, содержащим пустое место: «зеленый ( $x$ )», «лошадь ( $x$ )». При подстановке на пустое место имени некоторого объекта функция превращается в истинное или ложное предложение. Если мы отталкиваемся от совокупности истинных предложений, в которые входит некоторое имя, то можем сказать, что *смысл имени представлен множеством функций, которые превращаются в истинные предложения при подстановке этого имени на место аргумента*.

Фреге говорит об именах и функциях и полагает, что имя не может стоять на месте предиката, т. е. не может стать функцией: «Собственные имена нельзя употреблять как настоящие предикаты»<sup>25</sup>, пишет он. Оставим пока в стороне подлинные собственные имена. Все остальные слова могут стоять как на месте субъекта, так и занимать место предиката. Возьмем какие-нибудь обычные слова нашего языка, скажем, «огурец» и «волк». Мы можем высказать некоторые истинные предложения, в которых эти слова стоят на месте субъекта, т. е. являются именами, подставляемыми на аргументные места функциональных выражений: «Огурец имеет продолговатую форму», «Огурец зеленый», «Огурцы засаливают на зиму» и т. п.; «Волки живут в лесу», «Волки – хищные животные», «Что волки жадны, всякий знает» и т. п. Здесь эти истинные предложения что-то добавляют к смыслам слов «огурец» и «волк», какие-то новые свойства обозначаемых этими словами предметов. Если бы у нас действительно были четко разделены имена и функции, то истинные предложения добавляли бы что-то новое только к смыслу имен, т. е. аргументных выражений. Но в повседневном языке этой четкой разницы нет, он допускает операцию обращения традиционной логики, при которой субъект занимает место предиката, а предикат ставится на место субъекта: «Некоторые продолговатые предметы являются огурцами», «Некоторые хищные животные являются волками». Эти предложения уже нечто сообщают нам о продолговатых предметах и о хищных животных, т. е. добавляют что-то к смыслу обозначающих их выражений. Учитывая возможность обращения, мы можем сказать, что истинное предложение обогащает смысл не только субъекта, но и предиката, т. е. всех входящих в него слов.

Здесь выявляется одно интересное обстоятельство, которое выразил Фреге своим различием имен и функций. Когда слово стоит на месте субъекта или выступает в качестве аргумента, то на первый план выступает его функция обозначения, оно рассматривается нами, в первую очередь, как имя какого-то объекта или класса объектов. «Волки – хищники», – здесь слово «волки» используется как имя какого-то класса объектов, которому предикат приписывает свойство «быть хищниками». Конечно, слово «волки» и при этом сохраняет свой смысл, но в субъекте нам важен не смысл, а обозначаемый объект. В предикате же на первое место выходит именно смысл – то свойство, которое мы приписываем субъекту, а его обозначающая функция отходит на задний план. Но вот мы произвели обращение: «Некоторые хищники – волки». Здесь уже слово «хищники» выступает в качестве имени какого-то класса предметов, а слово «волки», напротив, выражает набор свойств, присущих волкам. Таким образом, *фрегевское различие между именами и функциями можно истолковать как различие между функциями субъекта и предиката в предложении: субъект выступает прежде всего как обозначающее выражение, как имя, а предикат – как функциональное выражение, выражающее свой смысл.*

Фреге полагал, что подлинное имя собственное, т. е. имя единичного объекта типа «Луна», «Цезарь», «Венера» (планета), никогда не может стоять на месте предиката, т. е. это только аргументы, но не функции. Именно на этом основании он проводил различие между аргументами и функциями: функция – это то, что стоит на месте предиката; аргумент – то, что стоит на месте субъекта и предикативаться не может. Отсюда вытекало, что подлинные имена собственные лишены смысла: произнося слово «Луна», я просто некоторый набор звуков соотношу с определенным небесным телом. Как мне представляется, здесь семантическая теория уже очень далеко расходится с реальным функционированием повседневного языка.

О том, что имена собственные обладают смыслом, свидетельствует хотя бы тот факт, что они легко превращаются в имена нарицательные, т. е. в обозначения классов предметов или явлений. Огромное число единиц измерения в физике – это имена великих физиков: сила измеряется в ньютонах, работа – в джоулях, электрический заряд – в кулонах, напряженность электрического поля – в

вольтах и т. д. «Мы все глядим в наполеоны, двуногих тварей миллионы для нас орудие одно», – говорит поэт, превращая собственное имя «Наполеон» в предикат. Можно сказать о каком-нибудь честолюбивом человеке, что он метит в цезари, и мы поймем, что этот человек стремится к единоличной верховной власти, ибо этот смысл мы связываем с именем «Цезарь». Когда начальник говорит своим подчиненным: «Ну, устрою я вам Варфоломеевскую ночь!», то разве слова «Варфоломеевская ночь» обозначают здесь августовскую ночь 1572 г., когда в Париже началась массовая резня гугенотов? Добрый доктор Ж.Гильотен, дабы уменьшить страдания приговоренных к казни людей, изобрел орудие для быстрого и почти безболезненного отделения головы от тела. Его имя тут же превратилось в название страшного орудия – «гильотина». Имя сердобольного священника Т.Мальтуса легко превратилось в название одиозной концепции – «мальтузианство». Мы до сих пор говорим: «Сталинградская битва» или «блокада Ленинграда», и прекрасно понимаем, о чем идет речь. Но попробуйте сказать: «Волгоградская битва» или «блокада Санкт-Петербурга», и вас никто не поймет, ибо имена собственные «Сталинград» и «Ленинград» – это не просто обозначения каких-то городов, а носители богатого исторического смысла.

Да, конечно, когда мы встречаем новый объект или рождается новый человек, мы даем ему имя, которое на первых порах несет лишь функцию обозначения и действительно не имеет почти никакого смысла. Например, родился в 1769 г. в семье небогатого корсиканского дворянина Карло Буонапарте второй ребенок, мальчик, которого назвали Наполеоне, – просто чтобы отличать его от сестер и братьев. Но по мере того как этот мальчик рос, его имя наполнялось смыслом: офицер, капитан, командующий артиллерией при осаде Тулона, спаситель Директории от роялистского мятежа, главнокомандующий Итальянской армией, покоритель Египта, Первый консул Французской республики, император, великий полководец, законодатель (кодекс Наполеона), государственный деятель... Теперь, когда мы произносим имя «Наполеон», мы имеем в виду все черты личности, так мощно проявившиеся в его деяниях. Собственное имя всегда несет в своем смысле все наши знания о том предмете, к которому оно относится, а если речь идет о человеке – всю историю личности. Имена собственные не только обладают смыслом, смысл их часто намного богаче, чем смысл общих имен.

## Примечания

- 1 *Фреге Г.* Логика и логическая семантика. М., 2000. С. 215.
- 2 Там же. С. 217.
- 3 Там же. С. 222.
- 4 Там же. С. 223. Интересно обратить внимание на то, что если истина и ложь есть некие предметы, то слово «Истина» следует писать с большой буквы – как собственное имя конкретного предмета. Истина у Фреге не является свойством предложений, не является предикатом и, вообще, характеристикой знания. Это не гносеологические и даже не семантическое, а скорее онтологическое понятие.
- 5 *Фреге Г.* Размышления о смысле и значении // *Фреге Г.* Логика и логическая семантика. М., 2000. С. 231.
- 6 Там же.
- 7 Там же. С. 234–235.
- 8 Там же. С. 250–251.
- 9 Там же. С. 233–234.
- 10 Там же. С. 233.
- 11 *Рассел Б.* Об обозначении // *Язык, истина, существование.* Томск, 2002. С. 7.
- 12 Там же. С. 17.
- 13 *Кюнз Г.* Онтология и логистический анализ языка. М., 1999. С. 73.
- 14 Там же. С. 40.
- 15 *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 2008. 2.0272.
- 16 *Степанов Ю.С.* Константы: словарь русской культуры. М., 2001. С. 43.
- 17 Там же.
- 18 Там же. С. 48.
- 19 Там же. С. 45.
- 20 *Ожегов С.И.* Словарь русского языка. М., 1978. С. 408.
- 21 Советский энциклопедический словарь. М., 1982. С. 916.
- 22 *Дорфман Я.Г.* Всемирная история физики с начала XIX до середины XX вв. М., 1979. Гл. 14.
- 23 Цит. по: Становление химии как науки. М., 1993. С. 51.
- 24 Серьезные проблемы, связанные с разграничением фактов и законов, а также с отличием законов от случайно истинных обобщений, мы здесь оставляем в стороне.
- 25 *Фреге Г.* Размышления о смысле и значении. С. 248.

*П.С. Куслий*

## **Информативные тождества и проблема взаимозаменяемости имен собственных\***

### **Тезис эпистемологизма в семантике**

Одним из центральных постулатов как трехчастных, так и двухчастных семантических теорий, восходящих к работам Г.Фреге и Б.Рассела, соответственно, является утверждение о том, что нетавтологичные единичные термины, указывающие на один и тот же объект, будучи взаимозаменяемыми в так называемых экстенциональных контекстах с сохранением истинностного значения того предложения, в которое они входят, оказываются невзаимозаменяемыми в так называемых интенциональных контекстах, а именно в контекстах психических установок<sup>1</sup>.

Экстенциональные контексты представлены обычными повествовательными предложениями. Так, в истинном предложении

(1) Эверест – самая высокая гора в мире

термин «Эверест» может быть заменен на термин «Джомолунгма», поскольку оба указывают на один и тот же объект. Получающееся в результате замены предложение

(2) Джомолунгма – самая высокая гора в мире  
сохраняет истинностное значение предложения (1).

Контексты психических установок (т. е. сложноподчиненные предложения, в которых речь идет о присущих людям верованиях, сомнениях и т. п. о том-то и том-то), в свою очередь, согласно рассматриваемому подходу, не допускают подобной замены. Так, считается, что если взять истинное предложение

---

\* Подготовлено при поддержке гранта РФФИ № 09-06-00322-а.

(3) Сидоров считает, что Эверест – самая высокая гора в мире и заменить в нем термин «Эверест» на термин «Джомолунгма», то получившееся предложение

(4) Сидоров считает, что Джомолунгма – самая высокая гора в мире уже не будет гарантированно обладать тем же истинностным значением, что и (3).

Согласно подходу, восходящему к Фреге, (4) не сохраняет гарантированно присущее (3) истинностное значение на том основании, что Сидоров может и не знать, что Эверест – это Джомолунгма. Ведь были времена, когда этого вообще не знал никто.

Это возможное незнание Сидорова (или любого другого субъекта  $S$ ) о том, что Эверест и Джомолунгма (или любые другие  $a$  и  $b$ ) обозначают одно и то же и, соответственно, информативный характер тождеств типа  $a=b$  (в отличие от тождеств типа  $a=a$ ), принудило Фреге и многих его последователей<sup>2</sup> анализировать значение единичных терминов как состоящее из смысла (способа детерминации объекта) и денотата (т. е. самого объекта)<sup>3</sup>. Рассел, в свою очередь, вследствие этого обстоятельства вообще отказался от обсуждения значений единичных терминов отдельно от анализа истинностных условий предложений, в которые они входят.

В данной статье главным объектом исследования для меня будет именно этот центральный постулат классических семантических теорий, который я обозначу как «тезис эпистемологизма в семантике» и сформулирую следующим образом:

(ТЭ) Для любого интенционального предложения  $p$ , обладающего контекстом психической установки и имеющего структуру  $B(S,Pa)$ , замена термина  $a$  на термин  $b$ , обладающий тем же денотатом, не гарантирует в появившемся новом предложении  $p'$ , имеющем структуру  $B(S,Pb)$ , сохранения истинностного значения  $p$  на том основании, что  $S$  может не считать (подозревать, сомневаться и т. д.), что  $b$  есть  $P$ .

Ниже я попытаюсь показать, что данный тезис оказывается неадекватным для объяснения поведения терминов в интенциональных контекстах, а также сделаю некоторые общие выводы относительно отграниченности сферы эпистемологии от сферы семантики (в частности, теории референции) и относительно тех задач, которые должна решать каждая из этих дисциплин.

### Проблематичность тезиса эпистемологизма

Одним из следствий (если не переформулировкой) тезиса эпистемологизма является следующая импликация:

(И) Если  $S$  может считать, что  $Pa$ , и не считать, что  $Pb$ , то  $a$  и  $b$  не являются взаимозаменяемыми в интенциональном контексте.

Данная импликация являлась бы истинной для случаев, когда  $a$  и  $b$  имеют разные денотаты. В таких случаях  $S$  вполне обоснованно может считать, что  $Pa$ , и не считать, что  $Pb$ , и при переходе от  $B(S, Pa)$  к  $B(S, Pb)$  истинностное значение, разумеется, будет изменяться. Однако в (ТЭ) речь идет именно о случаях, когда  $a$  и  $b$  имеют один и тот же денотат. Я считаю, что именно для этих случаев (ТЭ) и не работает.

Чтобы понять, почему это так, следует вспомнить один из принципов именования, который гласит, что в предложении, где используется имя, речь идет о денотате этого имени. Так, в (1) речь идет о конкретной горе, а не о термине «Эверест». Если так, то и в (2) речь также идет о конкретной (той же самой) горе, а не о термине «Джомолунгма». Следовательно, если Сидоров считает, что Эверест – самая высокая гора в мире, то он имеет некоторое верование относительно этой конкретной горы (верование *de re*)<sup>4</sup>. Данное обстоятельство делает (3) истинным. Однако это же самое обстоятельство делает истинным и (4), ведь в нем речь идет о том же самом, о чем и в (3), а именно о том, что Сидоров имеет это же верование относительно этой же горы. Поэтому термины «Эверест» и «Джомолунгма» оказываются взаимозаменяемыми и в интенциональных контекстах<sup>5</sup>.

Вышеописанную замену тождественных терминов нельзя осуществлять лишь в тех случаях, когда речь идет о конкретно сформулированных высказываниях. Такие случаи, согласно орфографии русского языка, выделяются с помощью правил для прямой речи, и их не следует путать со случаями косвенной речи. Так, если мы имеем предложение

(5) Сидоров говорит: «Эверест – самая высокая гора в мире», то замена в нем термина «Эверест» на термин «Джомолунгма», безусловно, изменит истинностное значение этого предложения. В таком случае новое предложение

(6) Сидоров говорит: «Джомолунгма – самая высокая гора в мире» будет ложным, поскольку не представляет цитату слов Сидорова. Поэтому предложения с прямой речью не являются интересующими нас примерами предложений с интенциональными контекстами психических установок.

Таким образом, Сидоров не может считать, что Эверест – самая высокая гора в мире, и одновременно с этим не считать, что Джомолунгма – самая высокая гора в мире: две указанные психические установки являются контрадикторными и, следовательно, взаимоисключающими. Их контрадикторность делает первую часть импликации (И) всегда ложной. Это, в свою очередь, приводит к тому, что из первой части этой импликации может следовать, не только то, что  $a$  и  $b$  не являются взаимозаменяемыми в интенциональных контекстах, но и то, что они в них таковыми являются (поскольку из ложного antecedента следует как истинный, так и ложный консеквент).

Мы приходим к выводу о том, что описываемая в (И) и, следовательно, в (ТЭ) ситуация, когда  $a=b$  и субъект  $S$  считает, что  $Pa$ , но при этом не считает, что  $Pb$ , на самом деле, ничего не говорит нам о взаимозаменяемости  $a$  и  $b$  в интенциональных контекстах.

### Критерий истинности предложения (4)

На данном этапе может возникнуть подозрение, что результат, полученный в предыдущем разделе, содержит в себе несовместимые элементы. Ведь получается, что мы признаем (4) истинным и, следовательно, переход от (3) к (4) допустимым, на том основании, что Сидоров не может одновременно считать, что Эверест – самая высокая в мире гора, и не считать, что Джомолунгма – самая высокая в мире гора. Но как быть, если сам Сидоров, столкнувшись с (1) и (2), признает (1) истинным, а (2) ложным? И, более того, если он, сходным образом, признает (3) истинным, а (4), соответственно, ложным? Не будет ли это означать, что Сидоров все же считает, что Эверест – самая высокая гора в мире и одновременно с этим не считает, что Джомолунгма – самая высокая гора в мире? Не является ли такой результат *de facto* опровержением идей, сформулированных мной выше?

Каким бы странным это, на первый взгляд, ни казалось, но ответить на два последних вопроса следует отрицательно. Причина тому заключается в следующем.

Ни для кого не секрет, что мы часто заблуждаемся, считая истинными предложения, которые на самом деле являются ложными. Если мы принимаем данный факт, то тогда мы должны будем принять и то обстоятельство, что наше верование относительно истинностного значения  $p$  не детерминирует истинностное значение  $p$ . Далее следует обратить внимание на то, что заблуждение возможно не только в тех случаях, когда ложное предложение считается истинным, но и когда истинное предложение считается ложным.

Данный результат уже сам по себе отделяет теорию истины от теории верования. Применительно к случаю Сидорова он, по крайней мере, делает возможной истинность предложения (2) без признания его таковым со стороны Сидорова. То же самое, по аналогии, относится и к (4): признание его истинным со стороны Сидорова не является условием истинности данного предложения. Следовательно (4) может быть истинным, даже если сам Сидоров считает его ложным.

Критерием (или условием) истинности (4) является наличие у Сидорова верования относительно соответствующего положения дел. Конкретно: наличие у него верования относительно того, что Джомолунгма является самой высокой горой в мире. Элементы этого положения дел, являющегося предметом верования Сидорова, – это сама гора (каким бы именем она не обозначалась) и присущее ей свойство быть самой высокой в мире. Как уже было сказано выше, истинность (3) говорит нам о том, что Сидоров обладает указанной психической установкой относительно указанного положения дел. Следовательно (4) является истинным.

### **Информативность нетавтологических тождеств и взаимозаменяемость**

Если все сказанное выше верно, то получается, что переход от (3) к (4) с сохранением истинностного значения можно осуществлять и без согласия самого Сидорова. Данный результат имеет два важных следствия для эпистемологии.

Первое следствие связано с демонстрацией обособленности сферы эпистемологии от сферы метафизики. Так, предложения

(7) Эверест = Эверест

и

(8) Эверест = Джомолунгма

выражают тождественность конкретной горы самой себе и в этом отношении являются метафизически необходимыми. Поэтому входящие в них имена собственные взаимозаменяемы как в экстенциональных, так интенциональных контекстах.

Различие этих предложений заключается в том, что (7) является тавтологичным и поэтому неинформативно, тогда как (8) не тавтологично и поэтому информативно.

Это приводит нас к признанию того обстоятельства, что бывают случаи, когда имеются два термина, обладающие общим значением (общим денотатом) и, как следствие, являющиеся взаимозаменяемыми, однако мы об этом не знаем. Данный результат важен для эпистемологии еще и потому, что демонстрирует, что не все метафизически необходимые истины являются априорными (неинформативными). Адекватный анализ способен показать, что априорным истинам также вовсе не обязательно всегда быть метафизически необходимыми<sup>6</sup>.

Однако для целей данной статьи более важным представляется второе следствие. Оно заключается в том, что полученные результаты позволяют четким образом отграничить сферу эпистемологии от сферы семантики (в частности, теории референции).

Установленная возможность осуществлять взаимозамену имен собственных, обладающих общим значением (денотатом), в контекстах психических установок, не принимая во внимание мнение обладателя соответствующей психической установки относительно истинностного значения нового предложения, получающегося в результате упомянутой взаимозамены, демонстрирует, что сфера вопросов соотношения терминов и объектов, исследованием которой занимается теория референции, отличается от сферы вопросов эпистемологии. Термины и предложения могут обладать семантическими свойствами (например, быть взаимозаменяемыми в первом случае и истинными во втором) безотносительно того, знаем мы об этом или нет.

Эпистемология, в свою очередь, может иметь дело с такими вопросами, как возможность/невозможность получения нами эпистемического доступа к объектам самим по себе, методологические сложности самого обсуждения объектов безотносительно способов их данности нам, вопросом о том, как и почему можно говорить об истинности суждений, не являющихся содержанием чьего-либо сознания, и многими другими. Однако все эти проблемы лежат за пределами проблемного поля семантики в целом и теории референции, в частности, и применительно к этой сфере оказываются нерелевантными.

### Заключение

В данной статье я отстаивал аргумент о том, что тезис эпистемологизма в семантике является неадекватным и не может служить объяснением принципов, по которым осуществляется взаимозаменяемость единичных терминов в интенциональных контекстах психологических установок. Было показано, что опровержение данного тезиса приводит к отграничению сферы семантики от сферы эпистемологии: семантические свойства терминов не детерминируются информативностью или неинформативностью отношений, которыми они связаны друг с другом. Данный результат, как кажется, способствует прояснению пределов той взаимозависимости, которая существует между языком и познанием.

### Примечания

- <sup>1</sup> См.: Фреге Г. О смысле и значении // Логика и логическая семантика. М., 2000; Рассел Б. Об обозначении // Язык, истина, существование. Томск, 2002.
- <sup>2</sup> Например, см.: Карнап Р. Значение и необходимость. Биробиджан, 2000.
- <sup>3</sup> Здесь я намеренно не использую оригинальную терминологию Г.Фреге, а передаю лишь суть его концепции.
- <sup>4</sup> В данной статье я буду строить свой аргумент, опираясь исключительно на случаи верования *de re* (т. е. верования относительно предметов). Построение сходного аргумента с опорой на верования *de dicto* (т. е. верования не о конкретном предмете, а о некоем референте (индивидуальном смысловом условии), под которое предмет может подпадать, а может не подпадать) также возможно. Подробнее см. Куслий П.С. Референция единичных терминов // Вестник ТГУ. Философия. Социология. Политология. 2009. №4(8). С. 5-21.

- 
- <sup>5</sup> Насколько мне известно, первым исследователем, обосновавшим взаимозаменяемость имен собственных в интенциональных контекстах, был Нэйтен Сэлмон (*Salmon N. Frege's Puzzle*. Cambridge, 1986), который, как, впрочем, и я, во многом опирался на результаты, полученные и сформулированные Солом Крипке (*Kripke S. Naming and Necessity // Semantics of Natural Language / Ed. by D.Davidson and G.Harman. Dordrecht, 1972.*). Я же пришел к этим результатам самостоятельно, размышляя над концепцией интенционального изоморфизма Р.Карнапа, до того, как успел познакомиться с работами Сэлмона. Мой аргумент о взаимозаменяемости имен собственных в интенциональных контекстах схож с аргументом Сэлмона, однако делаемые мной выводы относительно того, что я называю тезисом эпистемологизма, существенно отличаются от позиции Сэлмона.
- <sup>6</sup> Подробнее об этом см., например: *Kripke S. Knowledge, Necessity, and Contingency // Moser P.K. (ed.) A Priori Knowledge. Oxford, 1987. P. 145–160.*

Л.А. Маркова

## **Истина утрачивает свои доминирующие позиции в логике\***

Одним из тревожных признаков ненадёжности классической логики при интерпретации неклассической (а тем более постнеклассической) науки во второй половине и в конце прошлого века стала беспомощность в понимании принципиально новых особенностей естествознания на базе таких ещё совсем недавно столь фундаментальных и не вызывавших никакого сомнения понятий как истинность и объективность знания. Опора на эти понятия породила неизбежно целый комплекс сопряжённых с ними идей и представлений, которые, как казалось, в своей совокупности позволяли получить исчерпывающее понимание научного знания, где и воплощалась суть науки. Естествознание изучает мир природы, который существует независимо от изучающего его учёного. Генерируемое знание объективно, это значит, что его содержание определяется предметом изучения, а не свойствами учёного, сколь бы важны и существенны они ни были для успешной исследовательской деятельности.

Предположим, учёный умен, талантлив, хорошо образован, он профессионал в своей области, но всё это хоть и усиливает его возможность получать объективное, а значит – истинное знание о природе, тем не менее, все эти хорошие качества остаются за пределами логики знания. *Чем выше профессионализм учёного, тем в*

---

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, Проект № 09-06-00023.

большей степени он способен исключить своё присутствие в получаемом результате. Учёный с его личностными характеристиками и исследовательской деятельностью является чем-то вроде контекста, который необходим для производства знания, но всегда остаётся за его пределами, никак логически с ним не связан.

Составляющими этого контекста является масса особенностей окружающего человека социального мира, но не только. Этот контекст формируется также множеством второстепенных, не имеющих прямого отношения к тем или иным аспектам исследовательской деятельности деталей (например, цвет экспериментальной установки или высота потолка в лаборатории). Если же какие-то элементы контекста (неважно, существенные для познавательной деятельности или нет, главное, что они *внешние* по отношению к предмету исследования) оказываются внедрёнными в получаемый результат, то их воздействие может быть только отрицательным, нарушающим достоверность знания, его истинность и объективность. При этом роль субъекта как *активного* начала в научной деятельности как раз и состоит в том, чтобы освободить получаемый результат от вкрапления в него своих собственных характеристик. Очевидно, что это свойство знания не присваивается им автоматически, оно есть результат именно деятельности субъекта по самоустранению.

Предмет изучения, природу, тоже можно рассмотреть как контекст научной деятельности. Любой акт научной работы предполагает наличие определённого круга природных явлений в качестве предмета исследования. И этот предмет необходим как определяющий содержание и логику получаемого результата, но как природный, материальный он остаётся за пределами логики. В этом роль субъекта и предмета в процессе познания совпадают. Для того чтобы этот процесс мог реализоваться, необходимо наличие предмета, существующего самого по себе, полностью независимого от субъекта и воспроизводимого в знании как таковой. Только в этом случае знание будет объективным и истинным. Деятельность субъекта направлена на достижение той же цели: в ходе теоретического конструирования или проведения эксперимента учёный направляет свои усилия именно на то, чтобы получить знание, свободное от своего собственного влияния как человека, знание о природе самодостаточной, независимой от познающего её учёного. И учё-

ный как субъект, и предмет изучения формируют контекст, абсолютно необходимый для осуществления познавательной деятельности. Мы имеем две составляющие этого контекста, одинаково значимые для исследования именно в качестве отсутствующих в его результатах. Человек во всей совокупности своих свойств, и физических, и духовных (прирождённые способности, образование, трудолюбие и пр.) в качестве условия, фона, контекста исследовательской деятельности остаётся за пределами получаемого результата. Природа в её управляемости законами как материальная структура, самодостаточная и независимая от человека, тоже выступает как необходимый контекст (условие) производства знания и тоже остаётся за пределами его логической структуры.

С точки зрения получаемых в науке результатов все субъекты познания одинаковы, во всяком случае, индивидуальные особенности, отличающие их друг от друга, не имеют значения для содержания знания. Субъект один, мы имеем *монологику*. Предмет тоже один, он никак не меняется в своей самодостаточности и независимости от деятельности субъекта. Поскольку именно предмет определяет логическую структуру знания, его истинность и объективность, то и истина может быть только одна. Другое дело, что истина не может быть абсолютной, она всегда относительна<sup>1</sup>. Только благодаря этому и реализуется непрерывное развитие науки: всегда сохраняется возможность усовершенствовать знание, сделать его более точным благодаря тому, что за его пределами остаётся не до конца освоенный наукой предмет.

В прошлом веке понятие контекста перестаёт восприниматься как нечто само собою разумеющееся и не требующее специального рассмотрения. В первую очередь это относится к субъектному полюсу познавательного процесса. Не буду сейчас воспроизводить всего разнообразия точек зрения по этому поводу<sup>2</sup>, отмечу только, что главным результатом были выводы об угрозе релятивизма. Предмет исследования оставался одним и тем же в каждом конкретном случае, а субъектов, его изучающих – много. И у каждого субъекта (тот или иной исторический период, культура, социальные условия, религиозные убеждения, научные сообщества, коллективы научных лабораторий, отдельный учёный и пр.) свой результат изучения того или иного предмета, своя истина.

Если в интерпретациях классической науки субъект полностью (в идеале), со всеми своими особенностями, устранялся из научного результата, то теперь наоборот, научное знание воспринимается (по крайней мере, в крайних вариантах социологического анализа науки) как содержащее в себе, в том числе, и индивидуальные черты своего создателя, особенности его деятельности. Случайность и произвол становятся господствующими понятиями в социологических исследованиях науки, которые претендуют при этом на традиционно философскую проблематику: на анализ науки с точки зрения истинности научного знания, его объективности, экспериментальной проверяемости и т. д.

Выход из положения затрудняется двумя главными, на мой взгляд, обстоятельствами. Во-первых, уже невозможно отказаться от полисубъектности, как в силу развития самой философии, включая аналитическую (где особенно болезненным был отказ от моносубъектности и монологики), так и в силу процессов, происходящих в естествознании после научной революции XX в. Во-вторых, сохраняется представление об едином предмете. Один предмет логически несовместим со множеством субъектов. Много субъектов – много истин. Один предмет – только один истинный результат его изучения.

В последние десятилетия намечаются не очень чёткие, правда, но всё-таки пути выхода по преодолению возникших трудностей. Прежде всего, я имею в виду появление и в философии, и в естествознании понятия наблюдатель. И, во-вторых, новую интерпретацию понятия контекст<sup>3</sup>. Но прежде всего остановлюсь на непосредственно породивших их проблемах координации, общения между субъектами. Их не только много, они претендуют (в отличие от одного единственного субъекта классической логики) на формирование содержания и логики научного знания через включение в него своих собственных личностных, субъектных в самом широком смысле слова, характеристик. Отсюда неизбежный интерес к возможностям соотнесения, координации, логической связи между ними. Создаются философские концепции диалога, интерсубъективности, коммуникации.

Наличие в науке споров, дискуссий, конфликтов никогда не отрицалось ни историками, ни философами, ни социологами. Однако все формы общения между учёными выносились за преде-

лы логики получаемого результата. Когда же исследователи науки стали исходить из того, что какие-то черты личности учёного, а вместе с тем элементы социума, культуры, экономики и пр. неизбежно включаются в научное знание в процессе его создания, тогда появилась необходимость как-то объяснить, понять формы кооперации между учёными. Это становится особенно важным, так как способы общения между учёными совпадают, согласно новым базовым основаниям концепций науки, с проблемой возможности или невозможности логической совместимости теорий-парадигм, прежде всего между вновь возникшей и господствующей на данный момент.

Действительно, если предпочтение отдаётся субъектному полюсу в интерпретации научного знания, то и логические отношения между теориями рассматриваются, прежде всего, как отношения между субъектами, их создавшими. При такой исходной установке приходится или искать логику во всём разнообразии коммуникативных связей между учёными в период создания ими новой теории и её конкурентной борьбы с другими теориями, или вообще отказаться от логики при интерпретации научного знания и погрузиться в эмпирию<sup>4</sup>. Наиболее логически обоснованными среди появившихся в последние десятилетия концепций науки с ориентацией на субъект деятельности являются, на мой взгляд, диалогика В.С.Библера и теория коммуникаций Н.Лумана. Во всяком случае, они избежали двух тупиковых, как мне представляется, путей развития идей в этой области: или приспособить каким-то образом прежнюю классическую логику к новым реалиям в науке и философии, «разбавив» её, в крайнем случае, некоторыми уступками в пользу сторонников новых подходов, или же вообще отказаться от логики и погрузиться в эмпирию деятельности, разговора, повседневных ценностей и целей<sup>5</sup>.

В диалогике общение между учёными, их исследовательская деятельность, для того чтобы не оказаться за бортом логического, содержательного строя возникающего знания, должны «управляться» базовыми основаниями мышления соответствующего исторического периода. Диалог между учёными ведётся как *спор логических начал*. Так, в ходе научной революции начала прошлого века стали проблемными такие понятия, как пространство, время, причинность, элементарность и ряд других. Причём новое истол-

кование не отменяло их прежнего значения, и они продолжают играть роль в естествознании и философии как проявляющие свои новые качества именно в диалоге. В этом можно убедиться на примере принципа соответствия или принципа дополнительности, которые свидетельствуют о том, что история дисциплины (в данном случае физики), а значит и субъект, который эту историю делает, включаются в саму структуру знания. Диалогическое общение – спор учёных в области логических начал мышления – оказывается работающим в формировании и функционировании научного знания нового типа, неклассической науки.

Обратим внимание на следующий аспект диалогического общения. Много культур, много типов мышления, много субъектов. Каждый субъект формируется условиями (контекстом) своей деятельности. Условия (культура, социум, образование, религиозные убеждения) разные, поэтому и субъектов много, моносубъектная логика становится полисубъектной. А как обстоят дела с предметом? Библер настаивает на предметности мышления, которая становится ещё более очевидной, по его мнению, в условиях диалога и полисубъектности. Мир бесконечно возможен, и «чем больше собеседников, тем более «колобок» бытия, по его словам, плотен, непоглощаем, загадочен, выталкиваем «вовне» мысли»<sup>6</sup>. Библиера можно понять так, что каждый познавательный акт является деятельностью субъекта по «выталкиванию» познаваемого предмета за пределы мысли. Поскольку участников диалога в идеале бесконечно много, то с каждым следующим шагом в развитии науки познаваемый мир становится всё более независимым, далёким от человека, а знание о нём всё более совершенным. Ведь целью науки (классической) является представить мир в своём знании максимально освобождённым от любой субъектности. Здесь просматривается «смыкание» диалогики с монологикой классической науки, в противостоянии которой диа- или полилогика и создавалась. Противостояние сохраняется, если интерпретировать деятельность субъекта не как отстраняющую мир (пусть и как возможный) от учёного, а как формирующую и самого субъекта, и этот мир *заново* из контекста исследовательской деятельности. Идея самодетерминации играет огромную роль в философии Библиера, тщательно им разрабатывается, и в русле этих исследований соотношение субъекта и предмета приобретает принципиально иное

значение, нежели то, которое я извлекла из его рассуждений о множественности миров как возможных. Но сейчас я не буду останавливаться на этой стороне дела.

Отказ от моносубъектности предполагает другое понимание возникновения нового в науке. Новое знание не выводится из прошлого знания как его совершенствование, как ещё один шаг на пути к более глубокому постижению субъектом (одним субъектом!) природы, а возникает как бы на пустом месте, из контекста, который знанием не является. Во всяком случае, далеко не все его составляющие имеют отношение к научному знанию и его проблемам (социальные условия, психологический климат в научном коллективе, финансовые возможности). При этом исследователь науки оказывается вынужденным как-то ответить на достаточно трудный вопрос: каким образом получаемое знание вписывается в уже существующую теоретическую структуру, если оно в своём происхождении никак логически с ней не связано?

Новый результат рождается из контекста, и часто исследователи, особенно социологи и историки, рассматривают его как формирующийся произвольно, вне всякой связи с теми проблемами, которые предстоит решить естествоиспытателю. Об этом свидетельствует, например, социологический анализ работы лаборатории (К.Кнорр-Цетина, Б.Латур, С.Вулгар и др.). В этом случае в число элементов контекста могут быть включены все сосуществующие с научным исследованием факторы условий работы, каждый из которых, в свою очередь, образует свой круг связей и отношений, и так до бесконечности. В контекст работы лаборатории оказывается втянутым, таким образом, практически весь окружающий мир. Контекст утрачивает какую бы то ни было определённую, в логическом пределе он один и тот же в каждом конкретном случае (его формирует бесконечное число элементов), и непонятно, как он может выдать именно данный научный результат, отличный от любого другого.

Чтобы ответить на поставленный выше вопрос, надо как-то уйти от бесконечности, которая устраняет особенность и уникальность каждого случая производства знания, т. е. именно то, ради чего и был осуществлён переход к пониманию исследовательской деятельности с точки зрения её субъектного полюса. В тех случаях, когда те или иные авторы имеют дело с пониманием творчества

в науке, появляются тенденции истолковывать контекст акта производства знания с точки зрения его двойной функции: контекст не только является необходимым *условием* решения возникших в науке проблем, но и сам *формируется состоянием дел в науке*. Если считать контекст ответственным за новое содержание и логическую структуру получаемого результата, то принимаются во внимание и соответствующие его составляющие, в первую очередь те, которые в голове учёного ещё не представляют собой актуализированного в языке (словах, рисунках, чертежах), готового вступить в конкурентную борьбу с уже существующими теориями, знания, но являются чем-то вроде проекта, замысла будущего результата.

Из уже сказанного можно сделать некоторые выводы относительно новой роли фундаментальных для классической науки понятий, о которых говорилось в самом начале этих заметок (истинность, объективность знания), и которые базировались на соответствующем понимании отношения субъект–предмет. Сама по себе идея о возможности включения тем или иным способом субъектных характеристик в получаемое научное знание (а значит и в предмет изучения, который и воспроизводится в знании), при любом её развитии, означает нарушение чёткости границы между субъектом и предметом. Субъект, определённые свойства которого становятся приемлемыми для характеристики предмета, *опредмечивается*, а предмет, приобретая субъектные черты, *субъективируется*. Не случайно в последние десятилетия так активно обсуждается проблема истинности знания в науке. Действительно, нарушается такой важный принцип в интерпретации знания, как убеждение в том, что любое включение в него субъектных характеристик работает против его истинности, ослабляет его позиции в конкурентной борьбе. Получается, что чем успешнее разрабатывается тема новой роли субъекта в исследовательском процессе, тем сомнительнее становится значимость истины, понимаемой как соответствие знания предмету.

Посмотрим с новых позиций на книгу Т.Куна «Структура научных революций» и на те многочисленные дискуссии, которые велись по её поводу. Сегодня для нас важно отметить моменты, которые в своё время отодвигались на второй план и не воспринимались как существенные. Я имею в виду тот факт, что все теории-парадигмы, принимавшие участие в конкуренции, и вновь

возникшие, и старые, рассматривались, по-прежнему, как *результат* творческого акта в голове учёного, уже актуализированный в языке, готовый к восприятию его как оппонентами, так и сторонниками автора. Верно, что придавалось большое значение исторической ситуации, культуре, философии, религии и другим обстоятельствам рождения нового в науке, включая и личностные отношения внутри научного сообщества. Всё это играло роль в формировании, в том числе и логической структуры знания, но *исключалось влияние проблемной ситуации* в науке на формирование именно этих, а не других ситуаций (контекстов) возникновения нового знания. Получалось, что новая парадигма определяется в своём содержании и логике обстоятельствами, не имеющими ничего общего (или очень мало) с наукой. Не было *взаимовлияния*, влияние было односторонним (во всяком случае, именно такое влияние было доминирующим), от субъекта к предмету. Отсюда – трудности в обосновании истинности знания.

Но если истина не может быть полноценным критерием для оценки теории, что же таким критерием является? Согласно Куну и многим другим исследователям, работающим в русле социологии науки, из числа конкурирующих теорий выбирается победительница в результате согласия большинства членов данного научного сообщества в пользу такого выбора. При этом имеется в виду, что все теории-парадигмы, участвующие в борьбе, имеют право на это участие *как научные*, и даже после поражения сохраняют свою историческую и логическую значимость. Но если они оказались побеждёнными, ложными, что же позволяет считать их научными и включать в историю *науки*? М. Мамардашвили, рассматривая ситуацию рождения нового в науке с позиций своей философии, считает, что научная идея вообще не зависит от количества учёных, которые её признают. Она становится научной сразу же, как только сформировалась в голове учёного, даже если она ещё никому, кроме её автора, неизвестна. Задача учёного – сделать родившуюся в его голове мысль доступной для понимания *другими*, актуализировать её в языке, обосновать, доказать её истинность. Истинность того, что уже *есть* как заслуживающее признания в качестве *научного*<sup>7</sup>.

Если признать, что истинность не является обязательным условием признания теории научной, что же тогда делает её таковой? В последние годы всё чаще на передний план выдвигается понятие

смысла. Именно смысл делает теорию научной, и обнаруживается он в ней в том случае, когда *научная* теория рождается из *ненауки* (логика из *нелогики*, философия из *нефилософии* и т. д.). Речь здесь как раз идёт о том, что новая идея возникает не из произвольного, случайного контекста, а из контекста, который, не являясь наукой (логикой, философией...), формируется, тем не менее, в сопряжении с проблемами, подлежащими решению в этой области человеческой деятельности. Потребности самой науки «выбирают» из бесконечного количества элементов мира те, которые помогут ей преодолеть вставшие на её пути трудности. Именно такого рода *активность* «субъектного полюса» (проблемной ситуации) в отношении контекста (который включает в себя и соответствующие элементы предмета) позволяет получить результат, обладающий научным *смыслом*. Неважно, окажется ли этот результат истинным или ложным. По большому счёту это неважно и для классической науки. Ведь согласно её логике все теории, в конце концов, опровергаются как ложные, сохраняя при этом свой научный статус. Вместо истины в исследованиях науки на передний план выдвигается понятие смысла.

Но одно дело, когда в исследованиях науки при возникновении затруднений в тех или иных случаях начинают «мелькать» понятия, ранее не игравшие существенной роли, а теперь, вроде бы, помогающие взглянуть на эти трудности с новых позиций, и совсем другое – сделать их элементами целостной логической системы. Такого рода попытка предпринята Ж. Делёзом в разных его работах, главной из которых с этой точки зрения является книга «Логика смысла»<sup>8</sup>. Любопытно, что анализ базовых оснований классической логики Делёз осуществляет через рассмотрение логической структуры *предложения*, хотя в своей профессиональной биографии он практически не соприкасается с аналитической философией и напрямую не участвует в разворачивавшихся там дискуссиях.

Отмечу наиболее интересные, с моей точки зрения, для рассматриваемых в этой статье вопросов моменты в философии Делёза.

Во-первых, это его убеждение в том, что главным, базовым в предложении не являются ни отношение предложения (которое может быть понято как имя) к денотату, ни манифестирующий (выражающий) себя в предложении субъект. Такая позиция совпадает

с положением дел в той же аналитической философии, где полное исключение субъекта из логических структур научного мышления привело к попыткам как-то учитывать личностный аспект в получаемом в науке результате. В свою очередь, это направление исследований заставило многих логиков усомниться в возможности построить логику, опираясь на неизбежную вроде бы хаотичность и случайность личностных характеристик. И в том, и в другом случаях исследования зашли в тупик, и это заставило логиков метаться между двумя полюсами, что далеко не способствовало логической убедительности их построений. Ни выдвижение на передний план отношения предложение – денотат, ни рассмотрение субъекта как выражающего себя в качестве основания предложения не привели к желаемым результатам. Такое положение вещей и выводы, которые отсюда напрашиваются, сближают ситуацию в аналитической философии с тезисами Делёза.

Во-вторых, для наших целей важно, что Делёз выдвигает именно смысл в качестве того фактора, который «управляет» остальными отношениями в предложении. И этого мало, он разрабатывает логический механизм рождения смысла из того, что смыслом не является. То есть он ставит перед собой ту же задачу, над которой думают и изучающие науку: каким образом научные теории возникают из того, что наукой не является, из контекста. В логике Делёза смысл производится nonsensom, у которого нет какого-то специфического смысла, но он противоположен отсутствию смысла, а не самому смыслу.

Вдаваться в детали логики Делёза, в её соотношении с проблематикой исследований науки, в данном случае не входит в мои задачи, но в перспективе такой анализ может быть продуктивным. Логические механизмы, разрабатываемые Делёзом, помогают, на мой взгляд, преодолеть неизбежность выбора между возвратом к классике или погружением в эмпирию. Логика Делёза базируется на понятиях, которые, хоть в большинстве случаев и не эксплицитно, а скорее исподволь, во многих случаях неосознанно, но уже играют существенную роль в работах по изучению научного мышления.

## Примечания

- <sup>1</sup> Об очень непростом содержании понятия *относительность истины* глубоко и содержательно рассуждает Е.А.Мамчур в книге «Образы науки в современной культуре» (М., 2008).
- <sup>2</sup> В отечественной философии науки споры и дискуссии группировались в значительной степени вокруг идей В.С.Стёпина, которые он высказывал в многочисленных публикациях, докладах, дискуссиях. См.: *Стёпин В.С.* Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция. М., 2000. О классическом и неклассическом мышлении в науке см.: *Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001; *Микешина Л.А.* Философия познания. М., 2002.
- <sup>3</sup> Понятие *контекст* – одно из наиболее «работающих» в современных трудах по изучению научного мышления. Важно, однако, что это понятие сопряжено с целым рядом других, не менее значимых для разрешения возникающих в философии науки проблем. С точки зрения формирования некоторого целостного понятийного базиса, заступающего на место классического фундамента научного мышления, не могу не отметить книгу И.Т.Касавина «Текст. Дискурс. Контекст. Введение в социальную эпистемологию языка» (М., 2008). Автор рассматривает в этом труде такие, не очень ещё привычные (во всяком случае, в качестве основополагающих) для современного исследователя понятия, как контекст, дискурс, смысл, диалог и ряд других.
- <sup>4</sup> На эту и родственные ей темы я писала в своих книгах: «Философия из хаоса. Ж.Делёз и постмодернизм в философии, науке, религии» (М., 2004); «Человек и мир в науке и искусстве» (М., 2008).
- <sup>5</sup> О трудностях и проблемах, с которыми сталкиваются и которые пытаются решить современные социологи при изучении общества можно прочесть в книге Н.М.Смирновой «Социальная феноменология в изучении современного общества» (М., 2009).
- <sup>6</sup> *Библер В.С.* От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М., 1991. С. 312.
- <sup>7</sup> *Мамардашвили М.К.* Стрела познания. набросок естественноисторической гносеологии. М., 1996.
- <sup>8</sup> *Делёз Ж.* Логика смысла. М., 1998.

*Г.Д. Левин*

## **Критерии истины**

**Постановка проблемы.** В классической теории истины есть два вопроса, от ответа на которые зависит само ее существование: 1) как возможно соответствие знания трансцендентному объекту? и 2) как узнать об этом соответствии? Вот как первый из этих вопросов ставит Д.Беркли: «На что может быть похоже ощущение, кроме ощущения?»<sup>1</sup>. И вот как он отвечает на него: «На что может походить идея, кроме как на другую идею; мы не можем сравнивать ее ни с чем другим; звук похож на звук, а цвет – на цвет»<sup>2</sup>. А вот уже современная формулировка этого вопроса В.Штегмюллером: «Соответствие, очевидно, должно представлять собой отношение, при котором оба стоящие в этом отношении члена должны быть равными или по крайней мере аналогичными. Как могут суждение как психическое образование или предложение как языковое выражение быть аналогичными положению вещей действительного мира?»<sup>3</sup>.

Второй вопрос приобретает смысл лишь для тех, кто смог решить первый. Для солипсиста и кантианца он смысла не имеет, о чем часто забывают. Вот как формулирует его, например, Н.Гартман: «Не подлежит сомнению, что соответствие картины объекта с трансцендентным объектом может быть дано. Вопрос в том, имеется ли для субъекта возможность познать это соответствие и отличить его от несоответствия»<sup>4</sup>. Обычный человек не видит здесь никакой проблемы: сопоставьте знание об объекте с самим объектом – и все. Здесь-то его и поджидает ловушка. Ее с предельной ясностью описал В.Виндельбанд: «Сравнение есть ведь

деятельность соотносящего сознания, и возможно лишь между двумя содержаниями одного и того же сознания. Поэтому о сравнении вещи с представлением никогда не может быть речи, *если сама “вещь” не есть представление*. ...Ошибочное мнение, будто представления сравниваются с вещами, вытекает лишь из того, что *обычное сознание принимает чувственные впечатления за самые вещи*... Так как вещь и представление несоизмеримы, у нас нет ни малейшей возможности решить, совпадает ли представление с чем-либо иным, кроме представления (курсив мой. – Г.Л.)»<sup>5</sup>.

Итак, по мнению Виндельбанда убедиться в соответствии имманентного знания трансцендентному объекту *невозможно* просто потому, что нельзя убедиться в соответствии между А и В, зная только В. Не осознав всего драматизма этого вывода, продолжать защиту классической теории истины бессмысленно.

Логически возможны два способа решить эту задачу: 1) показать, что посылка ложна, что *непосредственно* сравнить трансцендентный объект со знанием о нем все-таки можно; 2) показать, что посылка верна: непосредственно сопоставить трансцендентный объект со знанием о нем действительно нельзя, но вывод о невозможности убедиться в соответствии знания трансцендентному объекту, из нее не следует, поскольку существуют косвенные способы их сопоставления.

Первым способом решают проблему презентационисты, которые, подчас не осознавая этого, *«принимают чувственные впечатления за самые вещи»*. Те же, что понимают всю наивность и непрофессиональность презентационизма, часто в душе согласны с Виндельбандом: нельзя, имея только портрет человека, решить, похож ли он на оригинал! Но публично заявить об этом в эпоху диктатуры диамата было немислимо. В итоге крайности сошлись: вопрос, убедиться в соответствии между В (знанием) и А (трансцендентным объектом), если нам дано только В, и дилетанты, и профессионалы «в упор не видят». Но в истории философии ответ на этот вопрос существует: для этого нужно воспользоваться критериями истины. Но тут же возникает новый вопрос:

– **Что такое критерий истинности?** В «Новой философской энциклопедии» этот вопрос сочли за благо не затрагивать, а в старой на него отвечают так: «Критерий истины (от греч. *critèrion* – мерило, средство суждения) – способ, с помощью кото-

рого устанавливается истинность знания и отличается истина от заблуждения»<sup>6</sup>. С этим определением согласны практически все, в том числе и автор самого основательного в нашей литературе исследования истины Э.М.Чудинов. Он считает, что формулировка критерия истины – «формулировка методов, которые позволяют установить истинность данной мысли и отличить истинную мысль от ложной»<sup>7</sup>.

Сравним эти определения критерия истины с определением доказательства, данным в той же «Философской энциклопедии»: «Доказательство в широком смысле – это любая процедура установления истинности какого-либо суждения»<sup>8</sup>. Получается, что доказательство – это «*процедура*» установления истины, а критерий истины – это «*способ*», или «*метод*» осуществления этой процедуры. Некоторые авторы пренебрегают столь тонким различием и прямо отождествляют критерий истины с процедурой установления истинности или ложности знания, т. е. с доказательством: «Под критерием истины понимается разрешающая процедура, позволяющая оценить знание либо как истинное, либо как ложное»<sup>9</sup>.

Интуитивно ясно, что в этом отождествлении критерия истины либо с доказательством, либо с методом доказательства» что-то неладно. Нужно понять, что именно в нем неладно. Сравним приведенные *определения* критерия истины с *самими* критериями истины: ясностью, отчетливостью, простотой, красотой, когерентностью, практической полезностью. Это ведь и не «*процедуры*» установления истины и не «*методы*» этих процедур. Это просто *признаки* истинности, формы ее проявления, ее симптомы. Именно *признаками* истинности считал критерии истинности Кант<sup>10</sup>. Так что ничего не нужно было изобретать.

Но подмена проблемы критерия истины проблемой доказательства – не недомыслие, а уловка. Она избавляет от проблемы, блестяще сформулированной Виндельбантом. Ведь доказательство базируется на посылах, истинность которых уже установлена, и, следовательно, по отношению к которым проблема критерия истины решена, а вывод об истинности заключения получается по транзитивности.

Людей, идущих на эту уловку можно понять. Ведь даже Кант считал проблему критерия истины, строго отличаемую от проблемы доказательства, неразрешимой: «достаточный и в то же время

всеобщий критерий истины не может быть дан»<sup>11</sup>. По Канту, имеет смысл говорить лишь о формальной критерии истины, т. е. о согласии знания «со всеобщими и необходимыми правилами рассудка»<sup>12</sup>. Философы, не согласные с этим утверждением, напоминают Канту «смешное зрелище: один (по выражению древних) доит козла, а другой держит под ним решето»<sup>13</sup>.

Кант здесь, на мой взгляд, лукавит. Критерий истинности нужен только реалисту, признающему не только существование, но и познаваемость вещи в себе, и, следовательно, *принципиальную возможность* как соответствия, так и несоответствия между нею и знанием о ней. Только тот, для кого, как и для Н.Гартмана, «не подлежит сомнению, что соответствие картины объекта с трансцендентным объектом может быть дано», признает осмысленным вопрос, *«имеется ли для субъекта возможность познать это соответствие и отличить его от несоответствия»*. Для Канта этот вопрос смысла не имеет. Предмет познания с его точки зрения находится внутри сознания субъекта. Более того, он конструируется субъектом. А раз так, то «в познаваемой вещи разум видит только то, что сам создает по собственному плану»<sup>14</sup>. Эту точку зрения сегодня называют конструктивизмом<sup>15</sup>. Чтобы убедиться в соответствии между существующей в сознании субъекта им же сконструированной вещью и его же представлением о ней, никакие критерии истины не нужны. Проблемы критерия истины в конструктивизме Канта не возникает. Понятие критерия истины ему не нужно. Но прямо сказать об этом он не решился. Отсюда и нетипичная для него грубость с «доением козла», и чрезвычайно темные доводы в защиту невозможности критерия истины, например, «так как, пользуясь таким критерием, мы отвлекаемся от *всякого* содержания знания (от отношения знания к его предмету), между тем как истина касается именно этого содержания, отсюда ясно, что совершенно невозможно и нелепо спрашивать о признаке истинности этого содержания знаний»<sup>16</sup>.

Рассмотрим еще один, третий аргумент в пользу тезиса, что критерий истины невозможен.

**Парадокс Нельсона.** Этот парадокс следует отличать от анализируемого в теории множеств парадокса Греллинга-Нельсона. Иногда его формулируют так: «Всякий критерий истины требует для своего обоснования нового критерия истины и так до беско-

нечности». Это неточно. Сами критерии истинности, например, ясность и отчетливость, – не знания, а свойства знания. Поэтому их нельзя назвать ни истинными, ни ложными. Следовательно, они не нуждаются в критериях истинности. В них нуждается *высказывание* о критерии истинности. Парадокс возникает при постановке вопроса, что является критерием истинности *этого высказывания*. Если им является критерий, о котором это высказывание говорит, то мы, проверяя его, будем исходить из его истинности, т. е. совершим ошибку порочного круга. Если же предложить другой критерий, возникает вопрос о критерии истины *высказывания*, в котором он формулируется и т. д. до бесконечности. Если же сказать, что высказывание о критерии истины не нуждается в критерии истины, придется сделать вывод, что этот критерий произволен. Следовательно, установить истинность высказывания, в котором формулируется критерий истины, невозможно<sup>17</sup>.

Парадокс Нельсона специально анализирует А.Шафф<sup>18</sup> в обобщенной форме парадокса А.Виттенберга его рассматривает С.А.Яновская<sup>19</sup>. Эти исследователи отмечают родство данного парадокса с парадоксами теории множеств, в том числе и с парадоксом «лжец».

Все парадоксы, в том числе и парадокс Нельсона, порождены нерешенностью подчас даже не осознанной проблемы. Посылка в формулировке парадокса Нельсона правильна: предложение о критерии истины должно быть испытано тем критерием истины, о котором оно говорит. Но при этом предполагается, что испытание должно начаться после того как предложение сформулировано. Это предположение я и хочу поставить под сомнение. Есть суждения, например, теоремы, доказательство которых осуществляется после их формулировки. Но есть и суждения, например, что «все люди смертны», которые появляются как индуктивное обобщение предшествующего опыта. Суждения, в которых описываются критерии истины, принадлежат ко второму типу. Следовательно, их не нужно доказывать после того как они сформулированы. Но не потому, что их следует принимать без доказательства, а потому, что они уже обоснованы всей предшествующей историей человечества. К сегодняшнему дню таких симптомов истинности найдено около дюжины. Но ни один из них не является абсолютно надежным.

**Проблема критерия истины и умозаключение по аналогии.** Итак, забудем о Канте и Нельсоне и сосредоточимся на блестящей формулировке проблемы критерия истины, данной Виндельбандом: как убедиться в соответствии между А и В, если нам дано только В? Для Виндельбанда ответ ясен: «Так как вещь и представление несоизмеримы, у нас нет ни малейшей возможности решить, совпадает ли представление с чем-либо иным кроме представления». Это утверждение базируется на совершенно очевидной и потому неэксплицированной посылке: убедиться в «совпадении» А и В можно лишь «соизмерив», т. е. сравнив их между собой. Давно, однако же, сказано: боясь очевидности! Поставлю вопрос, который на первый взгляд кажется совершенно нелепым: а нельзя ли убедиться в «совпадении» А и В, зная только В, т. е. убедиться в истинности образа без непосредственного «соизмерения» его с трансцендентным объектом?

Взглянем на этот вопрос «с высоты птичьего полета», охватив взглядом практику конкретно научного исследования. И тогда мы увидим, что этот вопрос не так уж и нелеп. Нельзя узнать о соответствии между А и В, зная только В, если А и В – независимые друг от друга объекты, например, два случайно взятых числа. Но к вопросу: как познать «соответствие картины объекта с трансцендентным объектом», – этот пример отношения не имеет. А вот непосредственное сравнение *взаимодействующих* объектов – не единственный способ узнать о соответствии между ними, особенно когда речь идет о таких сложнейших образованиях, как объективная и субъективная реальности.

В таких ситуациях в науке используют умозаключения по аналогии. Хрестоматийный пример – открытие волновой природы звука и света. Такие волны непосредственно увидеть нельзя, а волны на воде – можно. Непосредственно воспринимаются также их интерференция и дифракция. После же того как были обнаружены интерференция и дифракция звука и света, было сделано вероятностное умозаключение и об их волновой природе. Умозаключения по аналогии использовались для отличения истинного знания от ложного за тысячи лет до возникновения философии. Но использовались они так же интуитивно, как и правила грамматики и логики. Задача философов, как и задача лингвистов и логиков, состоит лишь в том, чтобы описать их. Ничего не нужно изобретать. Достаточно лишь понять то, что происходит в наших головах.

Принципиальным, ключевым здесь является тот факт, что на истинные и ложные делятся знания не только об объективной, но и субъективной реальности, т. е. знания, полученные методом интроспекции. *Истинное* интроспективное знание обладает признаками, которых нет у *ложного*: простотой, красотой, ясностью, отчетливостью, внутренней непротиворечивостью. Эти признаки для доказательства его истинности так же не нужны, как для доказательства реальности волн на воде не нужны их интерференция и дифракция. Мы всегда можем *непосредственно* сопоставить предмет познания, существующий в нашей субъективной реальности, например, свою зубную боль, со знанием о нем, например, мыслью «мне больно». Но эти признаки истинности интроспективного знания играют ключевую роль при отличении истинных знаний о *трансцендентных* объектах от ложных. При сравнении их между собой мы обнаруживаем, что одни из них просты, ясны, отчетливы, внутренне согласованы, другие – нет. Дальше все идет так же как и в случае умозаключения о волновой природе звука и цвета: открывается возможность с определенной долей риска умозаключить об истинности трансцендентного знания, обладающего теми же признаками, что и истинное имманентное.

Умозаключение по аналогии – не демонстративное доказательство. Никакой *гарантии* истинности оно не дает. Вообще, когда речь идет не о теоретических, а о реальных сущностях, о гарантиях лучше забыть. Исследователь воспринимает признаки, свидетельствующие об истинности знания о трансцендентном объекте, примерно так же как врач – симптомы болезни: каждый из них лишь подтверждает, но не доказывает «диагноз». Но чем больше обнаружено признаков, в которых знание о трансцендентном объекте сходно с *истинным* знанием об имманентных объектах, тем выше вероятность того, что оно тоже истинно. Этой вероятностью то и пренебрег Виндельбанд.

Но естественные науки используют умозаключения по аналогии при исследовании *объективной* реальности. Интроспективные науки используют их при анализе *субъективной* реальности. Мы же хотим использовать их при исследовании соответствия между *субъективной* и *объективной* реальностью. По какому праву?

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо, на мой взгляд, вспомнить об одном из краеугольных методологических принципов, на которых зиждется наука, – принципе монизма. Он позво-

ляет взглянуть на объективную и субъективную реальность как на две половины единой *реальности* и использовать умозаключение по аналогии при исследовании их взаимосвязи.

**Практика как критерий истины.** Когерентность знания, его ясность, отчетливость, простоту и красоту принято считать не-эмпирическими критериями истины. Эмпирическим и основным критерием истины в материализме считается практика. Разберемся.

Проблема критерия истины – это вопрос, как убедиться в соответствии знания, существующего в субъективной реальности, предмету, существующему в объективной реальности, не выходя за границы субъективной реальности. Отсюда логически следует, что критерий истины, если он в принципе возможен, находится внутри субъективной реальности. Но практика – это материальная деятельность, протекающая *в объективном мире*. Следовательно, она *по определению* не может быть критерием истины. Твердокаменные диаматчики привычно отмахиваются от этого соображения как от «ерунды». Противники диамата используют его для объявления ерундой самого диамата. Моя цель – *корректно* выразить фундаментальную мысль, содержащуюся в этом тезисе. Для этого к *анalogии* как методу прорыва в неведомое добавим гипотетико-дедуктивный метод, также широко используемый в естественных науках.

Гипотетико-дедуктивный метод – далеко не современное изобретение. Он был известен еще Платону, только назывался иначе: «*геометрический анализ*», – геометрический по происхождению, а не по области применения, что специально подчеркивают Я.Хинтикка и У.Ремез протяженным названием своей чуждой книги: «Метод анализа. Его геометрическое происхождение и всеобщее значение»<sup>20</sup>. Некоторые авторы считают Платона и автором этого метода, поскольку «только такой дух, как платоновский, ... мог понять аналитический метод в соответствии с его великим значением»<sup>21</sup>. Но Платон высказывает лишь разрозненные замечания об этом методе. Такие замечания появлялись и после него<sup>22</sup>. И лишь в III веке н. э. греческий математик Папп Александрийский дал его классическое описание<sup>23</sup>. Основная идея, или, как выражаются Я.Хинтикка и У.Ремез, «секрет» этого метода состоит в том, чтобы «использовать структуру теоремы для нахождения ее доказательств»<sup>24</sup>. Для этого теорема условно принимается за истин-

ную, из нее выводятся следствия, из них – новые следствия и так до тех пор, пока не будет получено следствие, истинность или ложность которого известна. Из ложности следствия следует ложность теоремы, из истинности, *при условии обратимости импликации*, – истинность гипотезы. Покажу, что именно благодаря методу геометрического анализа или, по-новому, гипотетико-дедуктивному методу практика и включается в состав критерия истины.

Есть два способа убедиться в истинности наших знаний об объективном мире. Первый – созерцательный, основанный только на использовании неэмпирических критериев истины. Он не избавляет от сомнений в существовании и познаваемости объективного мира. Второй исходит из предположения не только о существовании и познаваемости, но и практической преобразуемости объективной реальности. На основе этого предположения человек совершает практические действия в гипотетической объективной реальности и сопоставляет результаты этих действий событиями, которые происходят в его субъективной реальности. Если эти результаты совпадают с его предсказаниями, которые он сделал на основе гипотезы о существовании, познаваемости и преобразуемости объективной реальности, моя уверенность в истинности этой гипотезы крепнет. А поскольку она проверялась сотни тысяч лет миллиардами людей, то сегодня вера в ее истинность имеет прочность предрассудка. Можно, конечно, как предлагают позитивисты, отказаться от попытки *объяснить* эти совпадения событий, происходящих в субъективной реальности, с ожиданиями, и ограничиться их протокольным описанием. Но такая философия сегодня мало кого привлекает.

Рассмотрим еще один аргумент в пользу тезиса Виндельбанда, что «у нас нет ни малейшей возможности решить, совпадает ли представление с чем-либо иным, кроме представления».

**Истинность и достоверность.** Истинность и достоверность часто путают. Вероятность этой путаницы отсутствует для того, кто отрицает либо существование, либо познаваемость объективного мира. Истина в классическом, аристотелевском смысле для него не существует. Остается только достоверность, т. е. соответствие знания критериям истинности. Но объявить бессмысленным понятие истины психологически еще труднее, чем заявить, что универсальный критерий истины невозможен. В этой ситуации ис-

следователи называют истинностью то, что в теории соответствия называют достоверностью. В итоге понятия «истинное знание» и «достоверное знание» становятся синонимами. Для неклассических теорий это нормально, для теории соответствия – нелепость. Прежде чем стать достоверным, знание должно быть истинным. Достоверным является *истинное* знание, соответствующее критериям истинности. Ложное знание, подтвержденное критериями истинности, достоверным называть некорректно.

Значит, чтобы назвать знание достоверным, мы уже должны знать, что оно истинно. Но это невозможно: непосредственно нам дана только достоверность знания, мы идем от достоверности к истинности, как от форм проявления сущности к ней самой. Возникает практический вопрос: как истинное знание, подтвержденное исторически конкретными критериями истинности, отличить от ложного знания, также подтвержденного ими? Напрашивается естественный ответ: да никак! Нужно забыть о классическом определении истины и ограничиться ее симптомами: ясностью, отчетливостью, когерентностью и т. д. Так часто и поступают: *истинными* называют знания, подтвержденные исторически конкретными критериями истины, *ложными* – опровергнутые ими, а *неопределенными* – и не подтвержденные и не опровергнутые ими. Эта трихотомия перенесена даже в логику, где высказывания делятся на истинные, ложные и неопределенные.

Возникает подозрение, что классическую теорию истинности мы проповедуем теоретически, а практически исповедуем теорию когеренции. Чтобы показать, что это не так, воспользуюсь аналогией. Возьмем два вещества – щелочь и кислоту. Химик-теоретик различает их по химическому составу, химик-практик – с помощью лакмусовой бумажки. Однако без различения кислоты и щелочи по их химическим формулам, это их практическое различение не имело бы никакой ценности. В учении об истине дело обстоит точно так же. Эмпирическое определение истины как знания, подтвержденного критериями истины, напоминает знаменитое определение отца в Кодексе Наполеона: «Отцом ребенка является муж». Последнее работает, поскольку подавляющее большинство отцов – мужья. Работает и первое, поскольку подавляющее большинство знаний, подтвержденных исторически конкретными критериями истины, – истинны.

**Классические и неклассические теории истины.** Сказанного достаточно, чтобы обсудить вопрос о соотношении теории соответствия, теории когеренции и прагматической теории. Здесь все зависит от их определения. Если предположить, что истинность в каждой из них понимается классически – как соответствие знания своему предмету, то различаются они лишь по вопросу, что является *критерием* истинности: теория соответствия предлагает удостовериться в истинности испытываемого знания непосредственным сопоставлением с его предметом, теория когеренции – сопоставлением его с другими знаниями, а прагматическая теория – демонстрацией его полезности. В этом контексте теорию соответствия можно квалифицировать просто как недомыслие, а теорию когеренции и прагматическую теорию – как два учения о критериях истинности.

Если же предположить, что эти три теории определяют не критерий истины, а саму истину, то придется сделать вывод, что теория соответствия – это реалистическая теория истины, а теория когеренции и прагматизм – две солипсистские теории, которые просто отождествляют истину с критериями истины.

**Структура истинности и достоверности.** Точно так же как кажущийся простым белый свет разлагается на спектр цветов, кажущиеся простыми истинность и достоверность знания разлагаются на «спектр» более тонких соответствий. Помня, что истинность – это соответствие знания трансцендентному предмету, а достоверность – его соответствие критериям истинности, проанализируем компоненты обоих соответствий в порядке убывания степени их общности. Возьмем для конкретности суждение, что «Земля вращается вокруг Солнца».

Самый общий компонент *достоверности* этого суждения – его соответствие писаным законам логики. Эти законы, *непосредственно* отражающие порядок и связь идей, *опосредованно* соответствуют порядку и связи вещей, т. е. предельно общим законам объективного мира. Соответствие им нашего суждения образует самый общий компонент его уже не достоверности, а *истинности*.

Некоторые мои коллеги считают Спинозовское «порядок и связь идей те же, что и порядок и связь вещей» устаревшим. Если они стоят на позициях неклассической, т. е. солипсистской теории истины, я с ними не буду спорить. Но если их цель – осовременить теорию соответствия, то я вынужден назвать это новаторство недомыслием.

Вторым компонентом *достоверности* нашего суждения является его соответствие содержанию философских законов и категорий, в которых зафиксированы одновременно и отношения вещей объективного мира, менее общие, чем те, что зафиксированы в писаных законах логики, и правила мышления, более конкретные и в силу этого менее общие, чем правила логики. Правила мышления, задаваемые содержанием философских категорий, Кант называл «всеобщими и необходимыми правилами рассудка»<sup>25</sup>. Соответствие им он называл *формальным критерием истины*. Вторым компонентом *истинности* нашего суждения является его соответствие самим объективным отношениям вещей, зафиксированным в философских категориях.

Третьим, еще менее общим компонентом достоверности нашего суждения является его соответствие тем *писаным* законам, которые являются предметом уже не философии, а конкретных наук, в нашем случае – астрономии. Соответствие этого суждения *самим этим законам* является четвертым компонентом его *истинности*.

Четвертая, и последняя составляющая *достоверности* нашего *сингулярного* высказывания обнаруживается при его сопоставлении с данными астрономических *наблюдений* того уникального отношения, в котором находятся Земля и Солнце. Четвертая составляющая *истинности* этого суждения представляет собой его соответствие самому этому уникальному отношению.

Эти четыре «линии» в «спектрах» достоверности и истинности позволяют конкретно отличить истинность не только от достоверности, но и от его *рациональности*: первые три «линии» «спектра» истинности знания обычно называют его рациональностью.

Итак, достоверность – это соответствие одного явления субъективной реальности – знания, с другим явлением субъективной реальности – критерием истинности. Что изменяется в нашем сознании после того как мы это соответствие установили? Само знание не меняется. Не меняется и трансцендентный предмет познания. Не меняется, следовательно, и отношение соответствия между ними. Поэтому неверно утверждать, что в результате испытания знания критерием истинности оно становится истинным. Строго говоря, и достоверным-то, т. е. соответствующим критериям истинности, оно было до того, как мы констатировали это соответствие. Так что же появляется в нашем сознании после этой констатации, кроме, конечно, самой этой констатации?

Появляется нечто в высшей степени важное и загадочное: *вера* в истинность этого знания и, как следствие, готовность действовать на его основе.

**Вера.** Веру рассматривают в единстве с двумя другими эмоциональными состояниями человека – надеждой и любовью. Их объединяет удивительное свойство: ни одно из них нельзя вызвать усилием воли. Человек может утверждать, что верит, любит, надеется, может даже действовать в соответствии с этими утверждениями, но *заставить* себя испытывать эти чувства он не в состоянии. В этом смысле они *объективны*. *Верой, надеждой и любовью природа оберегает нас от глупостей нашего рассудка*<sup>26</sup>. Действуя только на основе рассудочных доводов, человек превращается в *нежить*. Нежить – это существо рассудочное, – говорит Достоевский. Но если веру нельзя породить усилием воли, то как она возникает?

Один источник веры в истинность знания мы рассмотрели – это констатация его соответствия критериям истинности, в том числе и знаниям, истинность которых уже доказана. Такова, например, вера в истинность теоремы Пифагора. Но есть и еще один источник веры: желания. О вере, порожденной желанием, прекрасно сказал А.С.Пушкин: «Ах, обмануть меня нетрудно, я сам обманываться рад». Вере противостоит неверие. Важно различать и два вида неверия. Во-первых, эмоциональное состояние, возникающее у человека при мысли, что его обманывают. Оно сравнимо по силе с верой. Именно в таком состоянии Отелло задушил Дездемону. Во-вторых, состояние полного безразличия. Именно в таком неверии священники часто упрекают свою паству.

Вера в истинность знания, порожденная желанием, и вера в его истинность, порожденная критериями истинности, могут находиться друг к другу в трех отношениях: соответствия, противоречия и отсутствия того и другого. *Религиозная вера и научная вера* находятся в третьем из этих отношений. Верующий ученый не отрицает ни одного закона, открытого наукой. Он убежден, что эти законы даны природе Богом, и его обязанность – изучать их. Но, добавляет он, Бог способен в любой момент отменить им же данные законы, т. е. совершить *чудо*. Именно таким чудом является, с его точки зрения, спасение. Наука способна своими методами установить *факт чуда*: например, факт «хождения по водам»,

возможный только после отмены закона Архимеда. Тот факт, что *научными методами* до сих пор не установлено ни одного факта чуда, можно объяснить двумя противоположными гипотезами.

1. Чудес не бывает, мир, исследуемый наукой, не создан никем из богов и никем из людей. В эту гипотезу верит материалист. Это его вера. Но он готов отказаться от нее, если факт чуда будет установлен методами науки.

2. Наука находится на самом раннем этапе своей истории, так что обнаружение чудес ее методами – дело будущего. Этой *гипотезы* придерживается верующий ученый. В *такой* формулировке она неопровержима. Но именно неопровержимость-то и отличает ее от научной веры, дефинитивным признаком которой является принципиальная опровержимость или, как еще говорят, фальсифицируемость. Но это-то и не позволяет считать религиозную веру формой научной веры и включать положения религии в состав науки даже в статусе научных гипотез: событиями, возможными лишь в результате отмены законов природы наука не занимается по определению. В лучшем случае она может лишь признать их, но пока такого случая не было. Есть, правда, случаи, которые наука не может объяснить на основе имеющейся у нее информации, но это другое.

**Вера и знание.** До сих пор я трактовал веру и неверие как определенные эмоциональные состояния, а знание – как некоторую информацию о мире, которая это состояние вызывает: есть знание, и есть моя вера или неверие в его истинность. Но когда Б.Рассел определяет истину как «*веру*, соответствующую своему предмету»<sup>27</sup>, он называет верой *знание*, в истинность которого верят. Примером такой веры вполне может служить теорема Пифагора. Разницу между этими двумя значениями «веры» можно почувствовать, и сравнив два предложения: «Я *верю* в Бога» и «В чем моя *вера*?». В первом случае речь идет об определенном эмоциональном состоянии человека, во втором – о *знании*, в истинности которого он убежден. Эти два значения «веры» – не виды одного рода. Они связаны той же лингвистической закономерностью, что и «ручка» в выражениях «ручка ребенка» и «ручка двери». В лингвистике эту связь называют *метонимией*. Когда это не учитывают, и пытаются говорить о вере-знании и вере в знание как об одном и том же, возникает путаница.

Но это не единственная причина путаницы. Чтобы увидеть вторую, оставим в стороне веру – эмоциональное состояние и сосредоточимся на вере – знании. Многозначность этого термина преследует нас и здесь. Она выступает в словосочетании «вера и знание». Здесь «вера» противопоставляется «знанию», трактуется как антоним «знания»: теорема Пифагора – знание, рассказ о хождении Христа по водам – вера. И то, и другое – информация. Разница – в способе, каким достигнута вера в их истинность. Информация, вера в которую основана на надежде, – это вера. Информация, основанная на теоретических аргументах – знание.

Чтобы закончить сопоставление веры и знания, вспомним, что знание противопоставляют не только вере, но и мнению. Разница между ними тоже определяется способом, которым укрепляется вера в их истинность. Информацию, истинность которой *доказана*, называют знанием, а информацию, истинность которой лишь подтверждена – мнением. Теорема Пифагора – знание, слухи, что Сальери отравил Моцарта, – мнение.

В итоге термин «знание» и в повседневном, и научном мышлении понимается в четырех смыслах: 1) как любая *информация* – и дескриптивная, и прескриптивная; 2) как только *дескриптивная* информация; 3) как *истинная* дескриптивная информация; 4) как истинная дескрипция, *подтвержденная* рациональными аргументами.

Вера тоже понимается в четырех смыслах: 1) как вера в истинность знания; 2) как знание, в истинность которого верят; 3) как знание, в истинность которого верят на основе рациональных доводов, 4) как знание, в истинность которого верят потому, что хотят верить.

**Подведу итог.** Проблема критерия истины – это вопрос, как убедиться в соответствии знания трансцендентному объекту, если нам дано только знание. От этой проблемы пытаются уйти, подменив ее проблемой доказательства. Показано, что это стандартная научная проблема, решаемая с помощью стандартных научных методов: умозаключения по аналогии и гипотетико-дедуктивного метода. С их помощью было обосновано кантовское определение критерия истинности как *признака* истинного знания, различены истинность и достоверность, рассмотрено соотношение знания и веры.

## Примечания

- 1 Беркли Д. Философские заметки // Беркли Д. Соч. М., 1978. С. 41.
- 2 Там же. С. 47.
- 3 Stegmüller W. Das Wahrheitsbegriff und die Idee der Semantik. Win, 1957. S. 254.
- 4 Hartmann N. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin, 1940. S. 67.
- 5 Виндельбанд В. Прелюдии // Виндельбанд В. Философские статьи и речи. М., 1904. С. 67.
- 6 Элез Й. Критерий истины // Философская энциклопедия. Т. 3. М., 1964. С. 89–90.
- 7 Чудинов Э.М. Природа научной истины. М., 1977. С. 64.
- 8 Философская энциклопедия. Т. 2. С. 44.
- 9 Иванов А.В., Миронов В.В. Университетские лекции по метафизике. М., 2004. С. 536.
- 10 Кант И. Критика чистого разума. С. 159–160.
- 11 Там же. С. 159–160.
- 12 Там же.
- 13 Там же. С. 159.
- 14 Там же. С. 85.
- 15 Рокмор Т. Кант о репрезентационизме и конструктивизме // Иммануил Кант: наследие и проект. М., 2007. С. 97.
- 16 Кант И. Критика чистого разума. С. 159–160.
- 17 Нельсон Л. Невозможность теории познания. С. 27, 69–70.
- 18 Шафф А. Некоторые проблемы марксистско-ленинской теории истины. С. 54–55, 135–142.
- 19 Яновская С.А. Методологические проблемы науки. М., 1972. С. 42–55.
- 20 Hintikka J., Remes U. The Method of Analysis. Its Geometrical Origin and its General Significance. Dordrecht–Boston, 1974.
- 21 Hankel H. Zur Geschichte der Mathematik in Altertum. Olms 1965. Anm.3. S. 147–148.
- 22 Р.Робинсон приводит 8 таких высказываний. См.: Robinson R. Analysis in Greek Geometry // Mind NS. 1936. XLV. P. 466.
- 23 Греческий оригинал текста Паппа и перевод его на английский язык содержится в кн.: Hintikka J., Remes U. The Method of Analysis. Its Geometrical Origin and its General Significance. P. 8–10. Я привожу перевод этого текста в ст.: Левин Г.Д. Современные теории анализа и синтеза // Проблемы развития знания в методологии науки. М., 1987. С. 110.
- 24 Hintikka J., Remes U. The Method of Analysis. Its Geometrical Origin and its General Significance. P. 33.
- 25 Кант И. Критика чистого разума. С. 160.
- 26 О том, насколько глубоко уходят корни нашей веры, можно судить по тому, например, как А.Эйнштейн принимал решение, которое не мог выработать рационально: он подбрасывал монетку, и если выпавшее решение вызывало у него сожаление, он принимал противоположное.
- 27 Рассел Б. Человеческое познание. М., 1957. С. 182.

## **Информационный, конструктивистский и самоорганизационный подходы к объяснению познания**

### **1. Информационный подход и его критика**

Один из наиболее распространенных подходов к пониманию когнитивных процессов состоит в том, что мозг человека или иного живого существа обрабатывает информацию о внешней среде, тем самым человек (или живое существо) адаптируется к ней, вырабатывает адаптивно ценные приспособления, позволяющие ему выживать и развиваться. И.П.Меркулов был активным сторонником этого подхода. На его взгляд, наиболее важные предположения для построения эволюционной эпистемологии таковы.

«1) Наш мозг является органом, обрабатывающим когнитивную информацию.

2) Процессы обработки информации мозгом, по меньшей мере, частично, управляются генами.

3) Существуют механизмы обратного воздействия адаптивно ценных изменений в процессах переработки информации когнитивной системой (в том числе самопорождающихся когнитивных программ) на гены, управляющие его работой»<sup>1</sup>.

К этим предположениям Меркулов добавлял эволюционный аспект. Эволюция мышления есть эволюция способов получения и обработки информации. Существуют различия в доминирующих мыслительных стратегиях обработки когнитивной информации правым и левым полушариями головного мозга (межполушарная асимметрия, открытая Р.Сперри). Правополушарное мышление является пространственно-образным, применяющим холистические стратегии обработки информации (гештальты, целостные образы,

многозначный контекст). А левополушарное мышление является логико-вербальным и знаково-символическим, применяющим преимущественно аналитические стратегии. Анализ антропологических и этнопсихологических данных позволяет выдвинуть предположение, что архаическое мышление было преимущественно образным, правополушарным.

Эта классическая для когнитивной науки модель, что наш мозг обрабатывает информацию, поступающую из внешней среды и вырабатывает соответствующую реакцию, подвергается сегодня сомнению и становится объектом нарастающей критики. Осознается принципиальная недостаточность репрезентационализма как до сих пор господствующей парадигмы в когнитивной науке и эпистемологии.

У.Матурана и Ф.Варела, к примеру, обосновывают, что живые системы являются операционально замкнутыми системами, они находятся в циркулярном взаимодействии, структурном сопряжении с «внешней средой», которая на самом деле является частью их собственной организации. Трудно провести границу между тем, что является моим, а что не моим, что внешним, а что внутренним. Кроме того, живые системы – это своего рода китайские шкатулки (или русские матрешки), которые есть целое, находящееся внутри другого целого, а это целое – еще более мощного целого и т. д. Сложные структуры эволюции, как правило, подчинены принципу вложенности, масштабной инвариантности, самоподобия.

Наш мозг и сознание, которое, по-видимому, необходимо связывать не просто с мозгом, но и со всем телом, с его психомоторной деятельностью, – это замкнутые, автономные, самореферентные, относящиеся к самим себе системы. Вспомним в связи с этим, что еще Аристотель в своем сочинении «О душе» говорил о том, что ум движется по кругу, мыслит сам себя. Наш мозг и сознание не просто обрабатывают информацию, поступающую из внешнего мира, они не просто строят внутренние символические репрезентации, которые представляют внешнюю реальность. Они, скорее, устанавливают схемы изменения как проявления их собственной модели организации. Мозг (и сознание) организует внешнюю среду как продолжение самого себя. Знание не есть просто репрезентация. Знание есть определенный соответствующей системой когнитивный процесс, а не составление карты объективного мира в субъективных когнитивных структурах.

Идея о том, что сознание может создавать правильное представление о внешней среде, предполагает наличие некой внешней контрольной точки, с которой можно судить о степени соответствия между представлением и реальностью. Сознание должно обладать способностью видеть и понимать мир с точки, находящейся вне его, что невозможно. Поэтому сознание создает образы реальности как проявления его собственной организации и взаимодействует с этими образами, модифицируя их в свете текущего опыта.

## 2. От адапционистского взгляда к конструктивистскому

В классической эволюционной эпистемологии господствовал адапционистский взгляд. К.Лоренц и его последователи (Р.Ридль, Э.Эзер, Г.Фолльмер и др.) исходили из предположения, что все организмы пришли к согласованию с внешней средой, обрабатывая информацию о ней с помощью своего когнитивного аппарата и вырабатывая адапционно ценные приспособления, обеспечивающие их выживание.

Во-первых, предполагается, что имеет место адаптация, подгонка, приспособление живого организма к среде. Во-вторых, предполагается, что мозг есть система, обрабатывающая информацию, и тело тоже активно, оно, движимое нервными импульсами, вырабатывает моторные реакции, дающие ему возможность надлежащим образом встраиваться в среду. По Эзеру, наука тоже есть информационный процесс, процесс приобретения информации, ее самокорректировки, самодостраивания, взаимного согласования и развития когнитивных систем. В-третьих, предполагается, что обрабатываемая информация, вырабатываемые приспособления, получаемое знание, создаваемые ментальные репрезентации соответствуют реальности, ей адекватны.

Один из ключевых тезисов эволюционной эпистемологии заключается в том, что сама жизнь есть познание ( $L=C$ , Life is Cognition), что живые организмы должны действовать и собирать информацию о внешнем мире, значимую для их выживания. Иерархия способов переработки информации определяется иерархией когнитивных аппаратов в мире живых существ. Лоренц писал: «Жизнь как таковая в одном из своих существенных аспек-

тов представляет собой когнитивный процесс. Жизнь обрела существование с «изобретением» структуры, способной собирать и сохранять информацию, одновременно извлекая из окружающего мира и накапливая энергию, достаточную для поддержания свечка познания. Внезапное творение такого когнитивного аппарата образовало первый великий водораздел в бытии»<sup>2</sup>.

В рамках эволюционной эпистемологии появляется понимание, что знание не является адекватной копией реальности, но оно является когерентным, т. е. согласованным с окружающей средой, чтобы обеспечить выживание живого организма. Знание есть, скорее, конструкция, которая дает возможность правильно среагировать на опасность или, напротив, на нечто привлекательное, чтобы выжить.

Живые организмы не строят точное изображение реальности, и картина, которую они строят «там, внутри», не соответствует в точности тому, что есть «там, вовне». То, что им необходимо, это – «адекватная схема реальности», как ее называет Э.Эзер<sup>3</sup>, т. е. правильная реакция, обеспечивающая выживание. Ф.Вукетич приводит для разъяснения такой пример: «Чувствует ли антилопа льва в “истинном смысле” как льва, не имеет значения; *на самом деле имеет значение* лишь то, способна ли антилопа понять, что животное, которое она чувствует, – животное, которое мы называем “львом” и которое мы по-своему воспринимаем, – опасно, и адекватно среагировать, т. е. спастись бегством, попытаться от него убежать»<sup>4</sup>.

Всякий живой организм строит свою истинную картину реальности и встраивается в определенную нишу, называемую в эволюционной биологии, экологической нишей, а в познавательном плане – когнитивную нишу. Популяции живых организмов живут в специфических условиях соответствующих когнитивных ниш, в которых они претерпевали эволюцию и к которым приспособлены. Когнитивные ниши у разных живых организмов – разные, т. е. разные организмы живут в разных когнитивных мирах.

Мир собаки – это мир обоняния, мир запахов; мир летучей мыши – слуховой мир, причем она воспринимает и обрабатывает гораздо большую полосу в спектре звуковых волн, чем человек; мир человека – это прежде всего видимый, визуальный мир. Возможности переработки человеком визуальной информации значительно превышают иные его возможности, каналы восприя-

тия и переработки информации о внешнем мире. Нейрофизиологи даже утверждают, что более 50 % нейронов головного мозга человека так или иначе связаны со зрением.

Когнитивный аппарат человека, называемый эволюционными эпистемологами вслед за Э.Брунsvиком рациоморфным, т. е. функционирующим на предсознательном уровне, способен воспринимать только один, относительно малый фрагмент реальности. В 1975 году Г.Фолльмер ввел в оборот термин «мезокосм» (“mesocosm”), чтобы охарактеризовать особую когнитивную нишу человека – тот фрагмент мира, которым овладевает человек, познавая, а значит реконструируя и идентифицируя его, но не применяя при этом искусственных вспомогательных средств. Мы, люди, живем в мире средних измерений (или размерностей), к которому мы эволюционно адаптировались. Это тот фрагмент реальности, который может быть измерен в метрах, годах и килограммах. Мезокосм простирается от миллиметров до километров, от субъ-ективного кванта времени (1/16 сек) до годов, от граммов до тонн, от состояния покоя до примерно скорости спринтера, от равномерного движения до ускорения Земли или спринтера, от точки замерзания до точки кипения воды и т. д. Короче говоря, это мир нашей повседневной реальности. Никто не может визуализировать (реально увидеть невооруженным глазом) атом, непосредственно представить себе период в миллиард лет, своим нутром ощутить скорость света или же воспринять другие микроскопические или же макроскопические феномены. В ходе эволюции у нас не развились органы для восприятия таких аспектов реальности.

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

В биологической теории эволюции центральное место занимает представление об *адаптации*. Считается, что в ходе эволюции организмы оптимально приспособились к окружающему миру, а одни биологические виды к другим, так что каждый вид занял определенную, подобающую ему экологическую нишу, а все экологические ниши подогнаны друг к другу в царстве живой при-

роды. Причем имеет место не *предустановленная* гармония природы, о которой писал Г.Лейбниц, а *постустановленная* в ходе биологической эволюции гармония природы.

Современным эволюционно-эпистемологическим представлениям наиболее адекватен *неадапционистский взгляд* на жизнь и познание живых организмов и на застройку пространства коэволюционными нишами. Всякий живой организм является активной, саморегулирующейся системой.

1) Организм не абсолютно прозрачен, не абсолютно пластичен к любым изменениям окружающей его среды, как это думали первые эволюционисты, в том числе Г.Спенсер. Организм не просто переплавляется окружающей средой, он есть активная система, которая стремится попасть в «лучший мир», в лучшие условия жизни. Не только его отбирает среда (внешний отбор), но и он отбирает, избирает, строит свою среду (внутренний отбор), свой мир как *Umwelt* (термин Я. фон Иксюля).

2) Всякий организм есть иерархически организованная, многоуровневая система, так что ее уровни взаимно соотнесены и связаны петлями обратной связи. Не только части определяют целостный организм, но и организм как целое определяет структуру и функцию своих систем.

3) Познание есть не только реакция на внешний стимул, но и действие живого существа. Организм не просто реконструирует то, что «там вовне», а конструирует свое собственное видение объектов внешнего мира и строит свои собственные активные действия с ними в соответствии с тем, что он имеет «здесь внутри». Среда, в которой существует организм как сложная система, возникает вместе с ним, и все, что применимо к организму, применимо и к более или менее широкому его окружению, ибо имеет место сродство сложной системы и ее среды, их структурное сопряжение.

Это видение соответствует современной парадигме коэволюции сложных систем, активного движения по коэволюционным ландшафтам. Субъект и объект познания, когнитивный агент и среда его активности, воспринимающий организм и воспринимаемый им окружающий мир соединены общей историей, самим ходом эволюции. Не только организм (когнитивный агент) адаптируется к миру, но и мир – к организму. Это – пан-адапционизм, в котором от идеи адаптации не остается и следа, так же как и в пантеизме не остается места Богу.

Живой организм как когнитивный агент не пассивно адаптируется, а, скорее, бросает вызов окружающей его среде и ожидает от нее ответа, зондирует среду, прощупывая, что он может активно построить в ней, как может трансформировать уже сформировавшийся ландшафт когнитивных ниш в соответствии со своими устремлениями и намерениями. И у него нет заранее ответа, ответная реакция среды строится вместе с ним самим. Реальность мира не *преддана* когнитивному агенту, и ее свойства не *предзаданы*, она возникает в результате поисковой активности когнитивного агента и в соответствии с его когнитивными возможностями. Это – предстоящая, грядущая реальность, *forthcoming reality*, как ее охарактеризовали Ф.Варела и У.Матурана. Это реальность, которая не столько открывается когнитивным субъектом, сколько изобретается, конструируется, создается им.

Позиция Варелы такова, что мир не может быть охарактеризован посредством атрибутов, но только посредством потенциалов, которые актуализируются в когнитивном действии и благодаря ему. Когнитивная активность нуждается в действии. Познание есть эпистемическое действие. Развивая это представление, Варела опирается на идеи своих предшественников и учителей. По словам А.Бергсона, «наша мысль изначально связана с действием. Именно по форме действия был отлит наш интеллект»<sup>5</sup>. Как один из лозунгов направления конструктивизма в теории познания часто используется тезис Ж.Пиаже: «Разум организует мир, организуясь сам»<sup>6</sup>. Пожалуй, стоит привести здесь также два императива, сформулированные Х. фон Фёрстером: эстетический императив «Хочешь познать, научись действовать» и этический императив «Всегда действуй так, чтобы возникали новые возможности для выбора»<sup>7</sup>.

Ф.Варела критикует представление об адаптации и вносит в это представление важное дополнение. Логика эволюции живой природы является *не прескриптивной*, а *проскриптивной*. Тогда как основной тезис прескриптивной логики – «все, что не разрешено, запрещено», тезис проскриптивной логики иной – «разрешено все, что не запрещено». «В проскриптивном контексте естественный отбор можно считать действующим, но в ином смысле: отбор устраняет то, что несовместимо с выживанием и воспроизведением. Организмы и популяция предоставляют разнообразие;

естественный отбор гарантирует только, что то, что происходит, удовлетворяет двум основным требованиям выживания и воспроизведения. Эта проскриптивная ориентация обращает наше внимание на потрясающее разнообразие биологических структур на всех уровнях»<sup>8</sup>.

Каждый организм черпает из огромного резервуара возможностей мира все то, что ему доступно, что отвечает его способностям познания (способностям восприятия и мышления). Живой организм как когнитивный агент активно осваивает окружающую среду, он познает, действуя. К тому же это вполне в духе синергетики: обусловленные внутренними свойствами открытых нелинейных сред наборы структур-аттракторов эволюции – гигантский резервуар возможностей мира, скрытый, неявный мир, из которого реализуется, актуализируется всякий раз лишь одна определенная, резонансно возбужденная структура.

Развивая представления о структурном сопряжении познающего разума и среды его активности, Варела вводит понятие *энактивации – взаимодействия* живого организма в мир. То есть человек, как и всякое живое существо, познает всегда только благодаря действию, именно через действие куется интеллект, развиваются познавательные способности. Фон Фёрстер отмечал: «Хочешь познать, научись действовать!» и «Действуй так, чтобы умножать возможности для выбора!». Энактивация – совершенно новый термин для отечественной эпистемологии.

Мир организма возникает вместе с его действием. Не только познающий разум познает мир, но и процесс познания формирует разум, придает конфигурации его познавательной активности. Поэтому прав Варела, утверждая, что «мир, который меня окружает, и то, что я делаю, чтобы обнаружить себя в этом мире, неразделимы. Познание есть активное участие, глубинная ко-детерминация того, что кажется внешним, и того, что кажется внутренним»<sup>9</sup>.

Познающий не столько отражает мир, сколько творит его. Он не просто открывает мир, срывает с него завесу таинственности, проникает в его мистерии, но и отчасти изобретает его, вносит в мир что-то свое, конструирует что-то, пусть и наподобие природных устройств и форм или стихийных моторов (вихри водные или ветряные). Имеет место нелинейное взаимное действие субъекта познания и объекта его познания. Имеет место сложное сцепле-

ние прямых и обратных связей при их взаимодействии. Сложность и нелинейность сопровождающих всякий акт познания обратных связей означает, по сути дела, то, что субъект и объект познания взаимно детерминируют друг друга, т. е. находятся в отношении ко-детерминации, они используют взаимно предоставленные возможности, пробуждают друг друга, со-рождаются, со-творяются, изменяются в когнитивном действии и благодаря ему.

Концепция автопоэтичности живого организма как когнитивной системы внутренне проникнута *конструктивистской эпистемологией*. Человек не просто отражает мир, он конструирует его в соответствии со своими когнитивными, экзистенциальными и социальными установками. Человек всякий раз совершает акт конструирования мира, своей среды обитания, своей социальной среды, своего космоса, малого (личного, семейного) и большого (социального, планетарного, звездного) космоса. То есть всегда нужно учитывать, куда вписан человек, в каком плане мы его рассматриваем, но всегда речь идет именно о взаимном конструировании человека и среды. Взаимосвязь судеб человека и космоса с его сложными структурами, человека и общества или цивилизации с ее сложными структурами – это взаимосвязь не покорения, а партнерства, солидаристического приключения, совместного плавания. Установление отношений партнерства с малой и большой средой, партнерства с космосом – это новый экологический подход, новое экологическое сознание. Состоять в партнерстве с космосом, быть сотворцом космической истории и истории человечества – значит осознавать огромный груз ответственности.

Основателями конструктивизма и идеи о том, что мир нужно рассматривать в качестве поля самоорганизующихся систем, были не только Матурана и Варела, но и их учитель Хайнц фон Фёрстер. Описывая отношения человека и мира, он предложил интересную метафору танца: человек не просто живет и познает мир, созидает и творит его, но он как бы находится в танце с миром, где оба являются партнерами, причем оба являются ведущими. То человек ведом, его ведет мир, то он ведет мир, а мир подстраивается под его па. Эта метафора танца, мне кажется, очень хорошо передает новое отношение человека к миру – отношение партнерства и взаимного созидания.

И мыслит человек не только мозгом, чувствует не только сознанием, он мыслит и чувствует всем своим телом. Говорят о «глазе ума», т. е. о визуальном мышлении, которое характерно для высокого творчества, когда сознание видит, как собрано целое из частей. Говорят о синестезии творческого мышления, когда различные чувственные ощущения пересекаются (скажем, мы слышим музыку, которая обладает цветом и ароматом) и запускаются триггером нашего мышления. Синестезия позволяет уловить вкус мира на кончике языка.

Позиция конструирования своего сознания-тела, безусловно, имеет свои преимущества. Во-первых, позиция конструктивизма позволяет нам свободно играть с реальностью; мир представляется *как если бы (als ob)*, в свободном, подвешенном состоянии, его мы можем перестраивать по своему усмотрению, пробовать, испытывать и ждать от него отклика. Во-вторых, конструктивизм подчеркивает важность создания метареальности в процессе коммуникации, в которой отношение играет бóльшую роль, чем содержание передаваемого. В-третьих, конструктивизм акцентирует внимание на возможности постоянного и активного создания реальности и самого себя, индивидуальной эмерджентности, растворения Я субъекта в окружающем его мире, в деятельности, в сетях коммуникации, которые он создает и которые создают, творят самого его.

Слабость позиции конструктивизма заключается в том, что субъект деятельности, активно создавая реальность и строя самого себя во взаимодействии с ней, не встречает никакого сопротивления от реальности, он буквально залипает в реальности, не чувствует границ между собственным опытом и реальностью как таковой. Липкой становится не только реальность, но и человеческий опыт. Человек не может снять шубу, в которую он укутан, даже летом, он не может вырваться из самого себя, выйти за границы своего опыта, своих восприятий и мыслей. Он смотрит в мир, а видит в нем, как в зеркале, самого себя. Его ноги начинают вязнуть в реальности, как в романе Стругацких «Пикник на обочине». Всё есть Я и всё есть не-Я, Я-другой, все есть продукт моего творчества и воображения. Всё есть сон или же я все-таки бодрствую – мучительный вопрос, обсуждаемый многими философами, в частности А.Шопенгауэром в сочинении «Мир как воля и представление».

Приверженцы эволюционной эпистемологии (К.Лоренц и его ученики и последователи Р.Ридль, Э.Эзер, Г.Фолльмер и Ф.Вукетич) критикуют конструктивизм в его радикальной версии. Они показывают, что познание и знание не есть результат произвольного конструирования мира. Это форма приспособления живого организма к окружающему миру, выработанная долгим эволюционным путем. Окружающий мир человека – это мезокосм, мир средних размерностей, к которому он эволюционно приспособлен (Г.Фолльмер). Онтогенетически априорные категории являются филогенетически апостериорными, т. е. выработанными у живого организма, в том числе и в человеке, в ходе его эволюции.

В самих когнитивных механизмах живых существ заложен вектор на максимально возможную очищенность результатов восприятия от привнесенных, в том числе и конкретно телесных факторов, а сознания – от произвольных, субъективных его конструкторов. Этот важный феномен подробно разобрал Конрад Лоренц, назвав его *объективацией*. Возможность объективации – это выход из бесконечного круга рекурсии и взаимной детерминации «субъект–объект». «Я описываю активность, обеспечивающую абстрагирование константных свойств реальности, посредством глагола “объективировать”, а ее продукты и результаты – существительного “объективация”»<sup>10</sup>. Наглядный пример, который он приводит, касается тех же цветков с нектаром. Ведь для того чтобы высмотреть свою маленькую «посадочную площадку» при каком-нибудь чрезвычайно красочном закате или в хаосе цветных бликов под буйной сенью окружающих растений, пчеле нужно выделить исходный, нужный ей цвет, что она и делает с помощью сложного зрительного механизма. Поэтому свою позицию эволюционные эпистемологи называют «гипотетический реализм» (Г.Фолльмер).

Странники эволюционной эпистемологии занимают взвешенную позицию в споре между адапционистами и радикальными конструктивистами. Р.Ридль ее характеризует так<sup>11</sup>. Конструктивисты правы, что наше познание начинается с создания конструкций и без этого нам не обойтись. Но они ошибаются в том, что, создавая конструкции, мы не ошибаемся или что вопрос об истине/заблуждении вообще отпадает (Х. фон Фёрстер говорит, что истина есть изобретение лжеца). Адапционисты, в свою очередь, правы, что выживают лишь самые сильные, самые

приспособленные. Но они ошибаются, когда утверждают, что мы уже схватили мир таким, каков он есть, что человек, как и всякий живой организм, бесконечно пластичен и что возможности человеческого приспособления к миру беспредельны.

### Самоорганизация в познании

Сознание человека является в высшей степени *самореферентной системой*. Оно способно к самообучению и самодостраиванию. Возвышение сознания есть показатель внутреннего роста личности.

Из теории самоорганизации сложных адаптивных систем известно, что такого рода системы не просто открыты, они операционально замкнуты. Понятие *операциональной замкнутости* было введено создателями теории автопоэзиса У.Матураной и Ф.Варелой. Сложная система одновременно и отделена от мира, и связана с ним. Ее граница подобна мембранной оболочке, которая является границей соединения/разделения. Мембрана позволяет системе быть открытой миру, брать из окружающей среды нужные вещества и информацию, и быть обособленной от него, во всех своих трансформациях и превращениях поддерживать свою целостность, сохранять свою идентичность. Рост сложности систем в мире означает рост степени их избирательности.

Сознание человека как сложная система является системой *операционально замкнутой*, т. е. одновременно и отделенной от мира (фильтры сознания), и соединенной с ним (открытость миру). Операциональная замкнутость является условием когнитивной и креативной активности сознания. Сохранение идентичности личности есть свойство ее спонтанной организации как структурно-детерминированной сущности, а не результат внешнего диктата или поставленной извне цели. Поддержание идентичности сознания как системы есть результат ее рекурсивного взаимодействия со средой. «Поведение – это не то, что делает живой организм, а то, что возникает в столкновении организма и среды»<sup>12</sup>.

*Автопоэтичность* работы сознания – это его непрерывное самопроизводство, поддержание им своей идентичности через ее постоянный поиск и ее становление. В автопоэзисе всегда есть не

только сохранение состояния, но и его преодоление, обновление. Можно, пожалуй, говорить и об *автопоэзисе мысли*, что означает наличие в ней вектора на самодостраивание, изобретение и конструирование, достижение цели и построение целостности. Познание автопоэтично в том смысле, что оно направлено на поиск того, что упущено, на ликвидацию пробелов.

Представление Варелы об автопоэтичности сознания и автопоэтичности роста личности в процессе ее самореализации резонирует с некоторыми образами сознания в истории философии. Согласно Платону, душа находится в диалоге сама с собой, в ходе которого она напоминает то, что она знала в своей космической жизни; внутренние конфликты вожделеющей, страстной и разумной души стимулируют движение колесницы души. Декарт развил учение о сознании как прямом и непосредственном знании души о самой себе (интроспективная концепция сознания). Один из гештальтов сознания в «Феноменологии духа» Гегеля – это «несчастное сознание», которое тоскует по самому себе, по высшей сущности, которое всегда хочет преобразований, но никогда не достигает окончательной реализации. Сущность разума – это его самополагание, становление самим собой. Это свойственная сознанию «нехватка-к-бытию», о которой говорил Жак Лакан. Это его «творческое беспокойство», на которое указывал Стивен Пинкер. Человек в сопряжении тела и сознания, как и всякое живое существо, отличается от мертвого тем, что оно всегда может быть иначе. По М.К.Мамардашвили, «быть живым – это быть способным к другому». «Человека характеризует избыток недостатка (Ж.Батай) или фундаментальное неблагополучие (С.С.Хоружий), постоянно порождающие смятение, беспокойство, импульс к действию, различные формы активности, деятельности»<sup>13</sup>. Автопоэтичность предполагает выход за пределы самого себя и самодостраивание.

Самодостраивание имеет место в визуальном восприятии, в распознавании образов. На самодостраивании основывается работа синергетического компьютера, о котором пишет в своих книгах Г.Хакен.

*Самодостраивание* лежит в основе работы творческой интуиции, озарения, инсайта<sup>14</sup>. Происходит восполнение недостающих звеньев, «перебрасывание мостов», самодостраивание целостно-

го образа. Мысли вдруг обретают структуру и ясность. Интуиция всегда холистична (это – целостное схватывание) в отличие от логики, которая аналитична.

На первоначальном этапе работы интуиции, вероятно, имеет место *максимальное расширение креативного поля поиска*, охват максимально возможного разнообразия элементов знания. При этом уравнивание главного и неглавного, существенного и несущественного, т. е. радикальная переоценка познавательных ценностей перед лицом смутного Единого – творческой цели, – является основой для продуктивного выбора идеи.

Единство возникает через разнообразие (одно – через многое) – это принцип кибернетики и общей теории систем, который находит в синергетике самые разные формулировки: «порядок из хаоса» (И.Пригожин), «порядок через шум» (Х. фон Фёрстер), «организующая случайность» (А.Атлан), “*unitas multiplex*” или «многообразно-единство» (Э.Морен).

Целое и одно часто возникает в форме образа (оно ощущается, а не мыслится!). И это ощущаемое целое и одно ведет в творчестве.

Переоценка ценностей знания возможна в том случае, когда сняты привычные заслоны и запреты «левополушарного» мышления. А это имеет место в состоянии сна, засыпания или в состоянии мечтающего, свободно двигающегося, «отпущенного» сознания, по терминологии буддизма. Тогда связи, которые были нарушены в период активного бодрствования, возобновляются, вновь проявляются. То, что было приглушено, придавлено, обретает очертания, структуру, ясность. Восстанавливается полный «орнамент». Причем акцент может быть сделан на другом.

На втором этапе происходит не слепой перебор вариантов, а *выбор главного*. Творческое мышление содержит некоторую скрытую установку, детерминирующую тенденцию или некий организующий принцип, градиент цели. Скрытая установка, обусловленная определенным личностным пониманием научной проблемы или художественного замысла, с самого начала имеет селективный, фильтрующий смысл. Она «знает», как справиться с разнообразием. Выход креативного мышления на один из аттракторов есть как раз свертывание этого разнообразия и попадание на путь ясности.

На третьем этапе происходит *самодостраивание* вокруг выбранного ключевого звена. Развертывается процесс самосборки целого из частей в результате самоусложнения этих частей. Сам

поток мыслей и образов в силу своих собственных потенций усложняется и спонтанно выстраивает себя. Из простой структуры вырастает более сложная.

Образ самодостраивания подобен выростанию «родословного древа решения» или «древа познания» на специально подготовленном, окультуренном поле сознания. Речь идет о некоем когнитивном аналоге биологического процесса морфогенеза. Этот образ резонирует с восточными представлениями о природе сознания. Так, в чань-буддизме сознание человека предстает в образе древа бодхи, или древа просветления. А путь к просветлению ассоциируется со средствами стимулирования созревания и расцветания древа бодхи.

Обсуждаемые здесь эффекты самоорганизации характерны для «разума во плоти», или «воплощенного разума» (*embodied mind*), для «отелесненного сознания» или «одухотворенного тела». Человек как субъект познания осваивает доступный ему фрагмент мира. Он имеет свою когнитивную нишу, потому что он наделен именно такими способностями познания, как существо «среднего мира», или, как говорят, мезокосмическое существо. Имея определенную телесную организацию, человек может когнитивным образом осваивать, визуально воспринимать, слышать и ощущать этот мир. Как образно выразился Р.Ридль, существует невидимая стена, одновременно и отделяющая нас от мира и соединяющая с ним, которую мы не можем перейти. Эта стена и есть мы сами в том виде, как мы созданы в процессе эволюции. А другие живые существа, имея иную телесную организацию, – можно исследовать здесь и таракана, и паука какого-то – осваивают и строят свою, соответствующую возможностям их телесной организации среду. Каждое существо имеет свой жизненный мир, строит свое окружение, свою экологическую и когнитивную нишу.

Мы должны принимать во внимание также *ситуационность* когнитивной активности сознания. Речь идет о том, что каждый акт познания, акт творчества осуществляется в определенной жизненной и когнитивной ситуации. Влияние соответствующего окружения на человека как на когнитивное существо таково, что, с одной стороны, человек определяется этой ситуацией, а с другой стороны, творит эту ситуацию. Познающее существо и окружающий мир, как он выглядит здесь и сейчас, т. е. ситуационно, находятся в отношении взаимной, циклической детерминации. Все мы живем

в таких ситуациях, что творим мир, который находится вокруг нас, и одновременно являемся «творением», «плодом», «результатом» развития ситуации, изменяясь в ней и благодаря ей. И любой акт нашей деятельности в этом мире означает изменение среды и изменение от среды. Выражаясь научным языком, это – так называемые нелинейные обратные связи, устанавливающиеся между субъектом познания и деятельности и средой его активности.

Итак, человек как оператор самодостраивания и самообновления тела и духа никогда не задан наперед: он продукт своей свободной творческой деятельности, своего окружения, среды, которую он строит и которой он управляет. Свобода индивида, по Сартру, есть «разжатие бытия», образование в нем трещины, дыры, ничто, откуда рождается новое в индивидуальном и социальном планах.

Таким образом, получается, что автопоэтическое обновление, самоорганизация человека, когда он постоянно раздвигает границы своей телесности или своего сознания, а потом собирает себя как личность, это и есть путь человека к самому себе. Человек находится в пути. Он лишь стремится к тому, чтобы целиком и полностью стать самим собой.

### Примечания

- <sup>1</sup> Меркулов И.П. Тенденции развития эволюционной эпистемологии // Когнитивный подход. М., 2008. С. 126.
- <sup>2</sup> Лоренц К. Оборотная сторона зеркала. М., 1998. С. 282.
- <sup>3</sup> Oeser E. Psychozoikum: Evolution und Mechanismus der menschlichen Erkenntnisfähigkeit. Parey–Berlin–Hamburg, 1987.
- <sup>4</sup> Wuketits F.M. Evolution and Cognition: Paradigms, Perspectives, Problems // Evolution and Cognition. 1991. Vol. 1. P. 8–9.
- <sup>5</sup> Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1998. С. 75.
- <sup>6</sup> См. об этом: **Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben?** / Hrgb. von Paul Watzlawick. München, 1998. 10. Auflage. S. 23.
- <sup>7</sup> Foerster H. von. Das Konstruieren einer Wirklichkeit // Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? S. 60.
- <sup>8</sup> Varela F., Thompson E., Rosch E. The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience. Cambridge (MA), 1991. (7<sup>th</sup> printing 1999). P. 195.
- <sup>9</sup> Varela F. Quatre phares pour l'avenir des sciences cognitives // Théorie – Littérature – Enseignement. 1999. № 17. P. 8–9.
- <sup>10</sup> Лоренц К. По ту сторону зеркала // Эволюция. Язык. Познание / Под общ. ред. И.П.Меркулова. М., 2000. С. 44.

- <sup>11</sup> *Riedl R.* Mit dem Kopf durch die Wand: die biologischen Grenzen des Denkens. Stuttgart, 1994.
- <sup>12</sup> *Maturana H.* Systemic versus Genetic Determination // Constructivist Foundations. 2007. Vol. 3. № 1. P. 21–25.
- <sup>13</sup> *Зинченко В.П.* Живое время (и пространство) в течении философско-поэтической мысли // Вопр. философии. 2005. № 5. С. 2–46.
- <sup>14</sup> Впервые эта идея была выдвинута в статье: *Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Интуиция как самодостраивание // Вопр. философии. 1994. № 2. С. 110–122.

## **ЭПИСТЕМОЛОГИЯ НАУКИ: НОВЫЕ ГОРИЗОНТЫ**

*Н.М. Смирнова*

### **Когнитивные предпосылки «натуралистического поворота» в современной философии науки**

Эволюция философского образа науки отражает фундаментальные смысловые сдвиги универсалий современной культуры. Осознание пределов адекватности классической науки, основанной на презумпциях механического детерминизма и классически понятой объективности научного знания как элиминации всех «субъектных» характеристик познания, воплотилось в идеалах и нормах неклассической, а позднее и постнеклассической науки<sup>1</sup>.

Воздействие идеалов и норм физико-математического естествознания на становление самосознания новоевропейской науки общеизвестно. Под их влиянием сформировалась общенаучная картина мира, равно как и философские основания классической науки как таковой. Расширение предметной области научного исследования, вовлечение в нее сложно организованных развивающихся систем, включавших и самого человека, методологически означало необходимость осмысления сложного взаимодействия между онтологическими постулатами науки, характеристиками научного метода и онтологическими обязательствами языка.

Э.Гуссерль справедливо полагал, что современные ему науки начала XX в. утратили изначальную связь с жизненным миром человека благодаря использованию высоко абстрактного математического языка. Усложнение математического аппарата естественнонаучных теорий привело к утрате их наглядности по образцу механической модели. Применение аналитической механики Лагранжа и Гамильтона позволило несколько расширить преде-

лы интерпретации теоретических моделей науки XX в. по образцу механических. Осознание когнитивных пределов модельной механической интерпретации повлекло за собой формирование новых, неклассических типов теоретической наглядности, в свою очередь, требовавших более четкой экспликации средств и операций научной деятельности. История науки свидетельствует, что уже в первой трети XX в. ссылки на операции и средства познавательной деятельности становятся атрибутом научного объяснения. Необходимость строго оговаривать способы осуществления научных процедур, особенно в работе с живым объектом, привели к осознанию необходимости включения ценностных характеристик в структуры теоретического описания объекта.

Ценностно-познавательная установка постнеклассической науки, как показывает В.А.Лекторский, обусловлена новой онтологией человеческой субъективности, новым пониманием отношения Я и Другого, существенно иным пониманием отношения человека и природы<sup>2</sup>. К числу культурно-антропологических предпосылок становления новых идеалов и норм науки следует отнести осмысление когнитивного статуса психоанализа, представление о том, что на познавательную деятельность человека воздействует бессознательное и подсознательное<sup>3</sup>. Кроме того, осознание воздействия на процедуры научного исследования «фонового», «само собой разумеющегося» знания (знания «по умолчанию») пошатнуло устои классической методологии, основанной на неявной предпосылке абсолютной «прозрачности» личностного знания и идее полноты саморефлексии. Огромную роль в неклассической социальной эпистемологии играет изучение социально-конструирующих функций языка – одного из главных «персонажей» философии XX в.

Современная социальная эпистемология в целом преодолела философскую одержимость языком: укорененное в традициях аналитической философии представление о том, что философские проблемы основаны на некорректном использовании естественного языка, сегодня обнаруживает пределы своей адекватности. Осознание когнитивных пределов социально-конструирующих функций языка не в последнюю очередь обусловлено мощным вызовом современной эпистемологии со стороны когнитивных наук о жизни. В культурно-антропологическом плане «натуралистиче-

скому повороту» в современной теории познания предшествовало исследование телесных практик в истории культуры (истории медицинских и психиатрических практик, пенитенциарной системы и т. п.). Интерес к телесности как социокультурному феномену – «письменам эпохи на теле человека» (М.Фуко) или «инкорпорированной социальности» (П.Бурдьё) – дал мощный толчок развитию телесно ориентированных подходов в теории познания. Они внесли весомый вклад в разработку комплекса проблем неклассической эпистемологии, связанных с осознанием когнитивной и культурно-антропологической ограниченности классически-рационалистического противопоставления разума – телесности<sup>4</sup>.

«Натуралистический поворот» в современной теории познания – продукт междисциплинарного когнитивного синтеза. Он укоренен в философском осмыслении данных эволюционной биологии, нейрофизиологии, этологии, когнитивной психологии и психолингвистики. Междисциплинарная роль философии в структуре этого синтеза обусловлена ее способностью выходить за пределы конкретных областей знания и анализировать методологические проблемы на уровне *философских оснований* этих дисциплин. Профессор молекулярной биологии Калифорнийского университета (Беркли) Г.Стент, к примеру, убежден в том, что «современные попытки понять сложные биологические системы представляют собой тот редкий случай, когда дальнейший научный прогресс может быть достигнут лишь на пути философских размышлений»<sup>5</sup>.

Главная заслуга в философском осознании когнитивной роли телесности, повторим, принадлежит наукам о жизни. Но последнее смогли инспирировать подобный поворот лишь осознав когнитивную ограниченность своей классической исследовательской программы. Исследовательская программа классической биологии, как известно, сформировалась под определяющим влиянием идей физикализма – парадигмальной рамки научного мышления того времени. Ее идеалы и нормы заимствованы из классической механики – образца научной рациональности XIX в. Большинство ученых, работавших в области физиологии и функциональной биологии (Г.Гельмгольц, Ж.Леб, М.Хартман К.Людвиг и др.), в целом придерживались физикалистской объяснительной модели. В представлениях же о развитии индивидуального организма Ж.Ламарк, как известно, использовал разработанные в механике понятия те-

плорода и электрического флюида, а исходный принцип его теории онтогенеза («упражнение создает орган») основан на *промеханистических* представлениях о накоплении флюидов.

Аналогичную роль идеи физикализма сыграли и в эволюционной биологии. В философско-методологическом плане дарвиновская теория эволюции представляет собой не что иное, как экстраполяцию физикалистской парадигмы на область биосферы. В ее основе – идеализированное представление о природе как замкнутой системе, в которой господствует механическая причинность: одним изменениям соответствуют строго соразмерные другие. «Ньютон органического мира» интерпретировал общие положения механицизма как давление жизненных ресурсов на внутреннюю динамику роста популяции. Биологическая картина мира Ч.Дарвина – это «мир давления пищи», управляемый естественными законами. Строго придерживаясь аналогии с механической картиной мира, в частности с представлением об однородном и изотропном пространстве механического взаимодействия, Ч.Дарвин решительно отвергал любые представления об иерархии уровней организации живого. Но сегодня эти представления претерпевают существенную корректировку в рамках более сложной картины биологической реальности. Стало очевидным, что естественный отбор сам по себе не создает механизмов контроля и коррекции его результатов, т. к. носит принципиально вероятностный характер. Кроме того, в классической теории эволюции отсутствует независимый критерий адаптивного признака. Поэтому многочисленные критики Ч.Дарвина не без основания упрекали его в том, что в упорядоченном многообразии селективных процессов естественного отбора явственно проступает руководящая и направляющая рука Провидения. Неявной предпосылкой его эволюционистских представлений является признание руководящей и направляющей «невидимой руки», имитирующей деятельность Бога-творца. Парадокс классической теории эволюции состоит в том, что, провозгласив независимость науки от теологии главным принципом научного мышления, она тем не менее, сохраняла зависимость от теологического типа мышления в структуре неявных теоретических допущений. Классические науки о жизни несут в себе мощный заряд просветительски-рационалистических установок сознания с присущим им двойственным отношением к теологическим способам рассуждения и аргументации.

Осознание предметной ограниченности физикалистских установок в науках о жизни осуществляется не только в форме критики классических идеалов и норм познания, оно сфокусировано на необходимости развить новые схемы объекта, отвечающие структурной сложности и высокой системной организации живой природы. Трансформации же схем объекта влекут за собою значительные коррективы философских оснований современной науки, в свою очередь, означающие существенное обогащение ее современного философского образа<sup>6</sup>.

Попытки осмысления его характеристик инспирированы видными учеными, представителями самых разнообразных когнитивных наук. В их числе профессора кафедр крупнейших европейских и американских университетов, члены национальных академий и лауреаты высших научных премий – Э.Майр, Д.Кэмпбелл, Р.Ридл, Р.Каспар, Г.Мур, Э.Озер, Г.Вагнер, Ф.Айала, Ст.Кауффман, Дж.Кэмпбелл, Г.Стент, и Ф.Вукетиц, Б.Вебер, а также профессиональные философы Р.Брендон, Г.Фоллмер, М.Грин, Р.Барьен, Д.Депью и др. Всех их объединяет убеждение в том, что современный философский образ науки формируется под определяющим влиянием не столько физики, сколько биологических дисциплин и основан на иных когнитивных презумпциях, нежели образ науки, восходящий к философско-методологической рефлексии физико-математического естествознания. Философский образ науки, укорененный в когнитивных науках о жизни, нагружен специфически человеческим переживанием непреходящей ценности биологической жизни. Включение ценностных императивов в структуры научной деятельности – методологический императив неклассической науки, результат осознания довлеющих современному человечеству глобальных экологических проблем, побуждающих к поиску новых стратегий цивилизационного развития.

Крупнейший американский зоолог Э.Майр усматривает специфику наук о жизни в уникальности биологических объектов – подобно тому, в чем неокантианцы Баденской школы полагали специфику «наук о культуре». Э.Майр убежден в том, что никто из его коллег не солидаризировался бы со словами известного физика, лауреата Нобелевской премии Ст.Вайнберга, полагавшего, что задача ученого – найти несколько простых законов, объясняющих сложность и многообразие природы. Великое разнообразие

живой природы, сложность процессов онтогенетической дифференциации, структура нервной системы или качественное своеобразие каждого вида макромолекул едва ли может быть выражено в форме «нескольких всеобщих законов»<sup>7</sup>. Элиминация индивидуальности объектов классического естествознания, процессы абстрагирования и идеализации позволяют эффективно использовать языки математических формализмов для теоретического описания естественнонаучных объектов. Системная же сложность проявлений живого и принципиальная значимость эмерджентных свойств не позволяют редуцировать живое до уровня идеальной модели классической механики – конфигурации материальных точек. Осознание ценности биологического многообразия – одна из ключевых когнитивных установок наук о жизни. В отношении сложных биологических систем едва ли возможны обобщения, не знающие исключений. Ввиду невозможности редуцировать биологическое многообразие к нескольким идеальным типам упорядочивающая роль «законов» в науках о жизни куда скромнее, чем в физических науках. Можно, конечно, назвать утверждение о том, что все птицы имеют крылья, законом, но зоолог сочтет его скорее всего простой констатацией факта, убежден Э.Майр. Что изменится, если приписать ему статус закона? Возможно, центральный догмат молекулярной биологии, гласящий, что протеины не могут быть транслированы обратно в нуклеиновые кислоты, и можно назвать законом. Но биологи и тут склонны рассматривать его как «просто факт». Большинство так называемых всеобщих законов в биологии являются обычными ссылками на факты<sup>8</sup>.

Вера в универсальные законы как твердую породу научного мышления включала в себя убеждение в возможности точного предсказания. Точность предсказания в классической физике считалась испытанием на добротность объяснения. В биологии точные предсказания невозможны. Одна из причин «непредсказуемости» эволюционирующего биологического объекта состоит в том, что в эволюционных процессах ответ на давление селекции носит вероятностный характер. Поэтому в большинстве случаев так называемые предсказания в эволюционной биологии представляют собою сценарии возможного будущего, т. е. описание ожидаемого хода событий и условий их осуществления. «Сценарное» мышление сегодня широко практикуются и в нау-

ках об обществе, основательно потеснив основанное на жестком детерминизме социальное проектирование. Как и в случае описания эволюционирующих систем, оно дает вероятностный прогноз, не имеющий достоверности закона.

Поскольку ценностные презумпции ученого в науках о жизни окрашены специфически человеческим переживанием жизни, частью которой является и он сам, в них нет той дистанцированности от объекта, которая свойственна физико-математическим наукам. А.П.Огурцов справедливо указывает на ту роль, которую в биологических науках играют не столько структуры отстраненного, дистанцированно-безличного знания, сколько аксиологические ориентации ученого, его личное соучастие в знании, вовлеченность, самоотдача. И этот тип личностного знания является не просто неявным знанием, когнитивным фоном объективного знания, но важнейшим конституирующим и системообразующим фактором научного мышления в биологии<sup>9</sup>. Таким образом, в структуре философских оснований классической биологии налицо напряженное противоречие между схемами метода, заимствованными из классической физики и олицетворяющими научную рациональность того времени, и схемами объекта, инспирированными специфически человеческим переживанием ценности жизни. Истоки подобной амбивалентности – в противоречии между классически-рационалистическими идеалами научности, с одной стороны, и осознанием ценности жизни и биологического многообразия, с другой. Развитие этого противоречия на протяжении XX в., убежден Э.Майр, склоняет чашу весов в пользу второго.

Возрастающее влияние наук о жизни на современную теорию познания конституировалось в относительно самостоятельную область современной теории познания – эволюционную эпистемологию. Не претендуя на целостное описание этого сравнительно нового направления в современной теории познания, уже достаточно хорошо представленного в отечественной литературе в трудах И.П.Меркулова, Е.Н.Князевой, И.А.Бесковой и др., отметим лишь те проблемы, которые имеют выраженное теоретико-познавательное и философско-методологическое значение.

Известная неадекватность и схематичность познавательного образа в рамках эволюционной теории познания объясняется фундаментальными характеристиками процесса биологической

эволюции, не способной обеспечить абсолютной приспособленности организма к среде. Адаптационный процесс никогда не может считаться завершенным, во-первых, потому, что идеальная приспособленность попросту не является необходимой для выживания. Во-вторых, если она и достижима, то лишь неоправданно высокой ценой – выбраковыванием вполне жизнеспособных организмов. В-третьих, процесс адаптации не составляет всего содержания эволюции, а взаимодействует с давлением мутаций – вторым главным архитектором эволюции. Наконец, в-четвертых, идеальная адаптация консервируется, т. е. не стимулирует развития адаптационных возможностей организма и не позволяет ему адекватно реагировать на внезапные изменения условий среды, т. к. с позиций современной синергетики для поддержания порядка нужна известная доля хаоса. А поскольку в рамках эволюционной эпистемологии познавательная активность полагается средством ориентации человеческого организма в природном и социальном мире, то «закон несовершенства адаптации» с необходимостью обуславливает и известную неадекватность познавательного образа. При этом Г.Фоллмер выражает надежду, что дальнейшее развитие эволюционной теории познания позволит устанавливать и степень соответствия познавательного образа объекту познания. И хотя человеческая познавательная деятельность в рамках науки и познавательная активность организма на «субрациональном» уровне имеют различное содержание, а эволюционный успех не дает ни определения, ни критерия истины, все формы познавательной деятельности человека в той или иной степени основаны на изоморфных принципах, общих для всех уровней организации живого.

Эволюционный подход к традиционным проблемам теории познания претендует на дополнение к кантовской, по крайней мере, в четырех существенных пунктах. Во-первых, Кант не поставил вопроса о происхождении априорных структур познания. Они даны *per se*, в абстракции от биологического и культурного контекста их становления и развития. Во-вторых, знание, полученное из опыта, детерминировано априорными структурами не только по форме, как полагал Кант. Оно очерчивает и сам предмет опыта – область, релевантную жизни, названную Г.Фоллмером «мезокосмос». В-третьих, само по себе наличие априорных форм

познания не может служить гарантией истинности знания даже и на чувственном уровне. Восприятия могут нести ошибочную информацию хотя бы потому, что информационный поток непрерывен и потенциально бесконечен. Поэтому результаты восприятий нуждаются в постоянной практической верификации. Наконец, в-четвертых, между восприятием и его объектом вовсе нет эпистемологического разрыва – пропасти трансцендентного. Восприятие воплощает синтез субъективного и объективного, т. е. всегда несет информацию о вещах самих по себе, а не только о том, как они нам «являются». И в этом отношении эволюционная эпистемология более скромна, чем кантианство, но и более честолобива: не гарантируя истинности полученного знания, она отказывается платить за нее слишком высокую цену – невозможность познать «вещь в себе». «Мы надеемся, – полагает Г.Фоллмер, – постичь, по крайней мере отчасти, истину о том, каков мир есть, а не только о том, каким он нам является»<sup>10</sup>. Солидаризируясь с Рейхенбахом в том, что, претендуя на анализ человеческого познания как такового, Кант фактически сформулировал когнитивные предпосылки научного мышления лишь своего времени, он убежден, что теория познания Канта начинается там, где эволюционная теория познания заканчивается<sup>11</sup>.

Эволюционная эпистемология обогащает классическую теорию восприятия введением в нее экологических, или ориентационных императивов. Экологическая или ориентационная концепция зрительного восприятия базируется на экспериментальных данных американского этолога Дж.Гиббсона, более 30 лет посвятившего экспериментальному изучению механизмов извлечения жизненно важной информации из среды обитания<sup>12</sup>. В отличие от «абиологической» эпистемологии, апеллирующей к познанию как активности духа бесплотного, идентичного чистому сознанию, представители эволюционной теории познания подчеркивают биологическую релевантность восприятия, служащего прежде всего и главным образом целям ориентации живых организмов. Оглядывание вокруг, поиск ключа, нахождение решения задачи внутренне замыкаются на комплексный процесс ориентировки в жизненном мире – мезокосме. Это когнитивная ниша организма – область реальности, к которой в процессе эволюции адаптировался его познавательный аппарат.

Онтология мезокосма существенно отлична от современной физической картины мира. Мезокосмические структуры представлены элементами аристотелевской физики, вненаучными и даже антинаучными представлениями. Это мир, конституированный чувственным восприятием, а не научными представлениями. Он всегда чувственно нагляден. В мире, пригодном для жизни, есть вещества, среды, поверхности, прикрепленные и не прикрепленные предметы, места, пути, события, но нет абсолютных пространства и времени – абстракций, свойственных лишь сравнительно высокому уровню развития сознания. В мезокосме есть абсолютный верх и абсолютный низ. Ему присущ и абсолютный центр мира – тело как источник сенсорной активности. Понятие мезокосма человека, апеллирующее к его чувственным возможностям и двигательной активности, обращено к его телесным характеристикам как живого существа.

В рамках экологической концепции Дж.Гиббсона восприятие является способом ориентации организма в мезокосме, перцептивным изучением, продуцирующим *гипотезы ориентировки*, т. е. гипотезы идентификации вещей и событий. Это означает, что восприятие, даже самое «непосредственное», никогда не бывает пассивным: ему свойственны внимание и исследовательская активность. Восприятия могут быть и ошибочны, но вероятность того, что они несут верную информацию, возрастает с ростом числа подтвержденных ожиданий. Перцептивное изучение осуществляется путем проверки гипотез ориентировки, в простейшем случае – методом проб и ошибок. В человеческом мире оно обретает более изощренные, в частности научные, способы верификации знания.

Восприятия несут информацию не только о характеристиках мезокосма, но и о положении в нем самого организма. С позиций экологической концепции восприятия оно с необходимостью включает в себя не только восприятие окружающего мира, но и самовосприятие. Со ссылкой на концепцию неявного знания М.Полани, М.Грин подчеркивает, что значительный массив визуальной информации воспринимается краевым, маргинальным, периферическим для фокуса внимания зрением. Не будучи осознанным, оно, тем не менее, существенно расширяет диапазон ориентации. В большинстве случаев человек и не подозревает, что использует неявное знание, полученное с помощью неосознанного восприятия (*subception*), однако такое знание способно существенным, а подчас и трудно

объяснимым образом воздействовать на его поведение. Знание многих характеристик собственного тела неявно. А поскольку, согласно экологической концепции восприятия, любое из таковых с необходимостью содержит в себе элементы самовосприятия, неосознанное восприятие, полученное «боковым зрением», является составной частью ориентации в окружающей среде.

Экологическая концепция визуального восприятия заимствует ряд положений английского ученого Д.Марра<sup>13</sup>. Он исходит из того, что зрительное восприятие представляет собою сложный процесс семантического декодирования образа внешних предметов на визуальной сцене – семантическую идентификацию. В таком понимании зрительное восприятие предстает как герменевтическая деятельность, посредством которой наблюдатель интерпретирует визуальные образы. Но то, как именно происходит извлечение смысла из визуальной информации (семантическое декодирование) до сих пор остается центральной (и пока не решенной) проблемой когнитивной психологии и психолингвистики. Д.Марр претендует на некое приближение к ее решению. Он полагает, что процесс семантического декодирования начинается с распознавания образа визуального окружения сетчатки и мозаики ее световых рецепторов. Этот образ можно рассматривать как матрицу из множества элементов, каждый из которых характеризуется определенным уровнем световой интенсивности. Визуальное восприятие состоит в осмысленном описании этого образа, содержанием которого становится продуцирование гипотез идентификации: «это дерево», «это медведь», т. е. придании смысла информации, имплицитно содержащейся в зрительном образе. Но если подход к визуальному восприятию как герменевтической деятельности корректен, то герменевтическое *пред*-понимание необходимо ввести на самых ранних стадиях образно-интерпретативного процесса. Таким образом, Д.Марр оказывается перед лицом извечной проблемы любой интерпретации – герменевтическим кругом. Стремясь разомкнуть петлю герменевтического круга, он прибегает к фундаментальному принципу эволюционной теории познания – биологической релевантности восприятия. Согласно этому принципу, для того чтобы тот или иной зрительный образ служил целям ориентировки организма в окружающей среде, его интерпретация требует мобилизации широкого контекста, в котором он продуцируется. Стремясь показать, каким образом пер-

вичные смыслы извлекаются из контекста окружения – «визуальной сцены», Д.Марр указывает на существование гипотетического процесса, который «выжимает» смыслы из визуального окружения (контекста) зрительного образа еще до того, как включается его герменевтическое *предпонимание*. Спонтанно сканируя зрительный образ, ансамбль нейронов коры головного мозга извлекает из него общую схему (pattern) пространственного изменения света. Эта первоначальная схема и служит основой определения положения, направления, размеров и пространственной протяженности различных инградиентов световой интенсивности, представленных в зрительном образе. Подобная схема функционально сродни мезокосму. Именно мезокосмические смыслы, относящиеся ко всеобщим представлениям о мире, и составляют первичную зарисовку (sketch) образа воспринимаемого предмета. В современной философии науки им соответствуют представления об универсалиях культуры, задающих «ракурс видения» любого объекта в рамках определенного культурного сообщества.

Нетрудно видеть, что в рамках экологической концепции восприятия зрительное восприятие представлено по аналогии с высшими формами познания. Оно изначально «герменевтически нагружено» и представляет собою деятельность по интерпретации, наделению смыслом. Понимание восприятия как семантической идентификации, базирующееся на новейших данных нейрофизиологии, стирает непроходимую грань между человеческим и животным миром и демонстрирует укорененность высших познавательных способностей человека в дочеловеческом мире. Развивая подобную аналогию, М.Грин приходит к выводу, что экологическая концепция восприятия позволяет осмыслить любые формы когнитивной активности, включая труд ученых и действия животных в окружающей среде. Какими бы изощренными ни были словарь и процедура этих исследований, убеждена она, все они суть продолжение и модификация эпистемологически фундаментальных способов перцептивной ориентации в мезокосме, свойственной всем людям и животным<sup>14</sup>.

Одним из направлений преодоления «дилеммы натуралистической и культурцентристской исследовательской программы» (В.Г.Федотова) является обоснование правомерности и необходимости распространения методов исследования социальной реальности на биологические объекты. Подобное «перекрестное опы-

ление» методов давно практикуется в науках о живой природе и культуре. Его онтологическими предпосылками является сходство в уровнях системной сложности биологического и социального объектов, а также свойственная жизни и культуре неэлиминируемая уникальность их объектов, «ценность индивидуального» (Г.Риккерт). Великое многообразие структур живой природы и объектов культуры и в самом деле не может быть непосредственно выведено из их функций. Для понимания того, как они действуют, необходимо изучать историю их становления. Подобные представления, считает выдающийся американский зоолог Э.Майр, трансформируют биологию в изощренный вид естественной истории. И пока все следствия из принципа уникальности объектов (биологии и культуры) не будут осознаны, убежден он, мы не сможем построить удовлетворительной философии науки. Ибо рассмотрение многообразия природы и культуры как ценности инспирирует сдвиг в философских основаниях науки от типологического эссенциализма к популяционному мышлению<sup>15</sup>.

Ранее отмечалось, что Ч.Дарвин склонялся к редуccionистски-материалистической точке зрения, ибо в культурных обстоятельствах середины прошлого века подобная установка давала твердые гарантии от трансцендентного телеологизма и эссенциализма. По этой причине «Ньютон органического мира» решительно выступал против уровневой иерархии организации живого, в глазах его современников неразрывно связанной со средневековой схоластикой. Современное биологическое мышление не может обойтись без представлений об иерархии уровней организации жизни, в современной культурной ситуации лишенных свойственных схоластическому мышлению трансцендентных импликаций. Так, профессор генетики Калифорнийского университета Ф.Айала убедительно показывает, что какие бы надежды не возлагали неodarвинисты на редуccionизм, им не удалось свести макроэволюцию, т. е. эволюцию видов, к микроэволюции, т. е. к эволюции на генетическом уровне. Селекция является не единственным источником эволюции. Эволюция белков и нуклеиновых кислот дает такие образцы молекулярных замещений, которые никак не отвечают селекционистским ожиданиям. Это означает, что действие эволюционных механизмов на различных уровнях организации жизни относительно автономно и не схватывается макроэволюционными

моделями. Даже на уровне популяционной генетики генетический полиморфизм неплохо соответствует представлению о неселекционной фиксации повторяемости генов, например, молекулярному дрейфу. И хотя полиморфизм объясняется неodarвинизмом как возрастание приспособленности к среде, ожидания селекционистской парадигмы состоят в том, что генетические изменения приспособились отражать прошлые и будущие требования среды<sup>16</sup>. Ф.Айала убежден в том, что каждый новый шаг в макроэволюции – от одного вида к другому – требует иного метода изучения, чем исследование процесса аккумуляции микромутаций. По мнению профессора биохимии и биофизики Пенсильванского университета Ст. Кауффмана, для построения адекватного философского образа науки к фундаментальным проблемам биологической теории эволюции следует подходить на основе исследования синергетических свойств живого на разных уровнях его системной организации, преодолевая свойственную классической биологии дилемму редуционизма и эмерджентизма (витализма). Постулируя эпистемологическую автономность макроэволюции, он убежден в том, что «мы еще слишком мало понимаем, что может означать для внутренней самоорганизации организма взаимодействие с селективными силами, как характеризовать такое взаимодействие теоретически и как его оценить экспериментально»<sup>17</sup>. Они идентичны лишь на уровне событий и совместимы на уровне теорий. Выводимость макроэволюции из микроэволюционных принципов означала бы возможность выбирать между конкурирующими макроэволюционными моделями простым анализом логических импликаций микроэволюционной теории. Но теории популяционной генетики сопоставимы как с дискретными, так и с континуальными моделями макроэволюции. Макроэволюция является автономной сферой изучения, которая развивается и проверяется в собственных теориях.

Многие биологи убеждены в том, что для описания многоуровневых эволюционных процессов более адекватны заимствованные из социологии и экономики методы описания сложно организованных социальных объектов: идеально-типизирующая методология и теоретико-игровые модели. Современные биологические науки все чаще прибегают к использованию идеально-типизирующей методологии. Но важно отдавать себе отчет в том, что выбор ученым

основополагающих идеальных типов становится глубокой теоретической предпосылкой всего исследования, не выводимой исключительно из свойств самого объекта. Провал же дискуссий об идеальных типах в естественных науках, убежден С.Дайк, обусловлен их использованием в рамках позитивистской методологии, игнорировавшей как важность проблемы выбора идеального типа, так и историю терминологии в различных дисциплинах<sup>18</sup>. Один их ярких примеров выбора идеального типа в эволюционном мышлении мы рассмотрим далее на примере понятия игрока эволюционной игры.

Само понятие биологической эволюции представляет собою высоко абстрактный идеальный тип. Он лишь опосредованно отражает процессы, идущие в окружающей среде. Принятие того или иного идеального типа предопределяет выбор условий замкнутости и пограничных условий теоретической модели. В биологических исследованиях, особенно в эволюционной теории и этологии (изучении поведения животных), очень важна экспликация условий замкнутости. Их оговоренность – обязательная предпосылка биологического эксперимента и наблюдения. Одним из способов описания замкнутости, не имеющих телеологических импликаций, и является теория игр.

Использование теоретико-игровых моделей, ранее успешно зарекомендовавших себя в экономике, предполагает заимствование аналоговых образов из сферы экономических дисциплин. Важнейшими понятиями общей теории эволюции является выносливость и адаптация. В теоретико-игровых моделях выносливость уподобляется бюджету в экономике. Различия в выносливости аналогичны различиям в бюджете. Как и в экономике, ничто, даже деньги, не являются системонезависимым имуществом, приспособленность к окружающей среде является таковой лишь в отношении определенных условий, способных изменяться. Равно как и набор жизненных ресурсов может составлять бюджетное имущество лишь в определенной экономической обстановке, выносливость относительна к наличным условиям природной среды. Изменения считаются эволюционными, если вносят свой вклад в бюджет адаптации. Определение подобных изменений не составляет теоретической проблемы. Сложности возникают при согласовании избранной модели с условиями замкнутости моделируемой ситуации. Ибо каждая теоретико-игровая модель устанавливает свою локальную онтологию, приемлемую лишь в ее рамках.

Наиболее дискуссионной проблемой в использовании теоретико-игровых моделей является выбор игроков – идеальных типов эволюционной игры. Самые вероятные претенденты на роль игроков эволюционной игры – индивидуальные организмы. Но различные эволюционные теории выдвигают и своих претендентов, например, молекулы ДНК или их отдельные части, брачные пары сексуально репродуцируемых видов и даже целые виды. Однако было бы неверным считать, убежден С.Дайк, что единицы биологической эволюции должны быть одновременно и первичными биологическими единицами. Потенциальная неисчерпаемость игроков эволюционной игры требует интеграции новых биологических единиц в твердое ядро эволюционистской исследовательской программы.

Эволюционная эпистемология претендует на нетривиальное решение по крайней мере двух важных проблем философии науки: референции теоретических терминов и динамики концептуальных изменений в науке. Американский философ Р.Барьен убежден в том, что методологическая дилемма континуализма («предельного перехода») и дисконтинуализма («семантической несоизмеримости») основана на неадекватных концепциях теоретических языков<sup>19</sup>. Подобные концепции апеллируют к закрытой теории референции, игнорирующей важность изучения того, как складывалось употребление того или иного термина в процессе становлении научного языка определенной дисциплины. Исследование истории терминологии дает возможность обнаружить «зазор», теоретическое пространство потенциальной референции термина, позволяющее ученым понимать друг друга даже и в том случае, если они придерживаются существенно различных взглядов на природу объекта, им обозначенного. Референциальная открытость теоретических терминов на переднем крае науки существенна. Она позволяет ученым, ведущим поиск в различных направлениях, понимать друг друга.

Так, история генетики демонстрирует множественность попыток определить понятие гена. Насколько сложна история становления этого понятия можно судить из следующего перечня: ген считался сущностным фактором, определяющим отдельные признаки (например, цвет глаз дрозофилы); абстрактным теоретическим объектом (наподобие математического), определяемым заданной теорией; трехмерным сегментом одной хромосомы, линейным – другой; фрагментом нуклеиновой кислоты; наконец, общим тер-

мином для обозначения чего-то вроде стабильного гармонического резонанса<sup>20</sup>. И лишь после того как были экспериментально обнаружены и изучены связи между генами (генетические пары, слияние гамет), появилась возможность определить ген операционально. Теперь главный вопрос состоял в том, что за тип материальных объектов представляют собою эти частицы.

История понятия «ген», как полагает американский философ Р.Барьен, поучительна. То, что ученые, придерживавшиеся различных взглядов на природу генов, тем не менее, понимали друг друга, свидетельствует о том, что содержание научного понятия отнюдь не всецело определено контекстом теории. (Напомним, что в соответствии с холистскими принципами, развитыми в постпозитивизме, если фундаментальные утверждения теории не верны, то входящие в них теоретические термины не определены). В отличие от представлений Т.Куна, полагавшего, что если предположить ложность второго закона Ньютона, то следует считать, что понятие массы не определено (тезис Куна-Фейерабенда), Р.Барьен убежден в том, что ученые способны обеспечить референцию теоретических терминов даже и в том случае, если придерживаются глубоко ошибочных теорий. Научные понятия могут «схватывать» явления природы и тогда, когда теории этих явлений не верны. Поэтому ничего из написанного отцами генетики не утратило своего значения, хотя референт основного понятия «ген» изменился. То, что теоретический термин обладает потенциальной референцией, означает, что исследуемый объект может быть описан в различных, подчас противоречащих друг другу конкурирующих теоретических системах.

Открытая теория референции дополняет классическую «закрытую». Она утверждает, что референты теоретических понятий определены не только контекстом теории, но и тем, как ранее использовалось данное понятие, каково его изначальное употребление в научном языке. Иными словами, для адекватного понимания того, что же обозначено тем или иным научным понятием, важно иметь в виду не только его референцию, задаваемую контекстом теории – необходимо принять во внимание и научную традицию его употребления. А это означает принципиальную референциальную открытость и семантическую неоднозначность теоретических понятий переднего края науки – цена, ко-

торая многим кажется непомерно высокой, но которую, убежден Р.Барьен, всегда платят. История генетики хорошо иллюстрирует открытость и неоднозначность теоретических терминов, используемых научным сообществом.

Анализируя проблему континуализма и дисконтинуализма в философии науки, Р.Барьен приходит к заключению, что она основана на рассмотренной выше сильной идеализирующей предпосылке – референциальной закрытости научной терминологии, игнорирующей социальный аспект референции теоретических понятий, задаваемый и контролируемый научной традицией. Семантическая несоизмеримость (дисконтинуальность) возникает из кажущегося очевидным холистского понимания научного языка: теоретические термины не могут быть поняты без соответствующей теории, или, по крайней мере, ее ядра (локальный холизм). Применительно к классической генетике это означает, что понятие гена определено, если и только если законы Менделя справедливы.

С точки зрения холистской концепции теоретического языка, определение содержания научного понятия требует мобилизации довольно обширного контекста: теории, парадигмы, концептуальной схемы, картины мира и т. д. Поэтому она постулирует радикальную семантическую несоизмеримость научных теорий, а иногда и прямо толкает к ней.

Континуалистские теории исходят из того, что понятийное ядро теорий (например, так называемые понятия наблюдения) способно обеспечить постоянный и все расширяющийся базис для «втягивания» все новых понятий и теорий. Сегодня, однако, подобный взгляд исчерпал кредит доверия ученых из-за его связи с методологическим воззрением о возможности сведения одной теории к другой, более общей. В соответствии с ним, понятия одной теории выступают как частный случай другой. Однако такого рода редукция не имеет места в науке. В рамках подобных представлений игнорируется сам процесс становления научной терминологии, а научные понятия предстают как чисто логические конструкторы. Поэтому дилемма континуализма-дисконтинуализма в философии науки основана на игнорировании важности изучения внутринаучных коммуникаций, т. е. собственно социальных аспектов научной практики. Их дальнейшее исследование, без сомнения, послужит неисчерпаемым источником методологических инноваций.

## Примечания

- <sup>1</sup> Стёпин В.С. От классической к постклассической науке (изменение оснований и ценностных ориентаций) // Ценностные аспекты развития науки. М., 1990; *его же*: Становление идеалов и норм постнеклассической науки // Проблемы методологии постнеклассической науки. М., 1992.
- <sup>2</sup> Лекторский В.А. Научное и вненаучное мышление: скользящая граница // Научные и вненаучные формы мышления. М., 1996. С. 36.
- <sup>3</sup> Для обозначения такого воздействия М.Полани, например, широко пользуется не поддающимся однозначному переводу на русский язык термином *subception* («неосознанное восприятие»).
- <sup>4</sup> См.: Бескова И.А. (ред.) Телесность как эпистемологический феномен. М., 2009.
- <sup>5</sup> Stent G. *Hermeneutics and the Analysis of Complex Biological Systems // Evolution at a Crossroads. The New Biology and the New Philosophy of Science. Cambridge (Mass.), 1985. P. 209.*
- <sup>6</sup> «Переход от одной структуры философских оснований к другой означает пересмотр ранее сложившегося образа науки» (Стёпин В.С. Основания науки и их социокультурная размерность // Научные и вненаучные формы мышления. М., 1996. С. 22).
- <sup>7</sup> Mayr E. *How Biology Differs from the Physical Sciences // Evolution at a Crossroads. P. 44.*
- <sup>8</sup> *Ibid.* P. 49.
- <sup>9</sup> Огурцов А.П. Антропность биологии и образы человека // Биология в познании человека. М., 1989. С. 23.
- <sup>10</sup> Там же. С. 81.
- <sup>11</sup> Oeser E. *The Evolution of Scientific Method. // Wuketits F. (ed.) Concepts and Approaches in Evolutionary Epistemology. Dordrecht, 1984. P. 154.*
- <sup>12</sup> Jibson J. *The Ecological Approach to Visual Perception. Boston, 1979.*
- <sup>13</sup> Marr D. *Vision. San-Francisco, 1982.*
- <sup>14</sup> Grene M. *Percertion, Interpretation and Science. Towards a New Philosophy of Science // Evolution at a Crossroads. Cambridge (Mass.), 1985. P. 2.*
- <sup>15</sup> *Ibid.* P. 55.
- <sup>16</sup> Depew D, Weber B. *Innovation and Tradition in Evolutionary Theory // Evolution at a Crossroads. P. 231.*
- <sup>17</sup> Kauffman S. *Self-Organization, Selective Adaptation and Its Limits: A New Pattern of Science // Evolution at a Crossroads. P. 203.*
- <sup>18</sup> Dyke C. *Complexity and Closure // Evolution at a Crossroads. P. 98–99.*
- <sup>19</sup> Burian R. *On Conceptual Change in Biology: The Case of Gene // Evolution at a Crossroads. P. 24.*
- <sup>20</sup> Carlson K. *The Gene. A Critical History. Philadelphia, 1966. P. 259.*

*М.А. Розов*

## **Инварианты эмпирического и теоретического знания**

Соотношение теории и эмпирии – это очень старая проблема, которая, однако, не потеряла своей актуальности и в настоящее время. Достаточно вдуматься в существующие в литературе формулировки, как неизбежно возникает много вопросов, довольно сложных для обсуждения. В данной работе я не ставлю перед собой задачу детального анализа чьих-либо позиций, строго говоря, этого и нельзя сделать в рамках одной статьи. Меня будет интересовать одна-единственная проблема, которую я конкретно сформулирую ниже и постараюсь решить. В общем плане можно сказать, что это – проблема рефлексии и ее роли в познании.

Очевидно, что любая человеческая деятельность предполагает наличие цели, т. е. осознания того, какой именно продукт мы хотим получить. Это осознание я буду называть целеполагающей рефлексией. Речь в статье пойдет о роли целеполагания в противопоставлении эмпирического и теоретического или, более кратко, о рефлексивной относительности этого противопоставления. При этом, конечно, надо различать соотношение эмпирического и теоретического знания и эмпирического и теоретического исследования. Речь идет о статике и динамике. Название статьи показывает, что автор в первую очередь ориентирован именно на знание, но на фактически речь пойдет и о динамике, т. к. без этого просто невозможно обойтись.

## 1. Единство эмпирического и теоретического

Сейчас уже достаточно очевидно, что эмпирическое и теоретическое представляют собой некоторое единство и не существуют друг без друга. Первая половина XX в. увенчалась полным крахом логического позитивизма с его неудачными попытками свести теорию к совокупности протоколов опыта. Появилась летучая фраза: любое эмпирическое высказывание теоретически нагружено. Вероятно, это действительно так. Приведем пару примеров. Развитие учения об электричестве начиналось, казалось бы, с простого эмпирического утверждения: кусок янтаря, если его натереть, притягивает легкие тела. Но вдумайтесь, откуда здесь «притягивает»? Разве это дано в наблюдении? Нет, не дано, это уже некоторая теоретическая интерпретация, показывающая, что мы видим мир через «призму» силовых взаимодействий. Утверждение, согласно которому поваренная соль растворима в воде, можно встретить и в средневековых рукописях, и в современном школьном учебнике. Но смысл этого утверждения будет разным, ибо средневековый алхимик, говоря о растворении соли в воде, предполагал, что соль превращается в воду<sup>1</sup>. Очевидно, что современный смысл аналогичного утверждения совсем иной. Но видим-то мы при этом, если говорить о физических или физиологических механизмах зрения, одно и то же. Все остальное – это интерпретация. А можно ли ее убрать? Можем ли мы вообще зафиксировать результаты наблюдения без интерпретации? Думаю, что нет. Иногда мы просто не замечаем наличия интерпретаций. Часто, например, говорят, что исчезновение корабля за горизонтом является доказательством шарообразности Земли. Но ведь само понятие горизонта уже предполагает эту шарообразность. В такой же степени кругосветное путешествие, являясь эмпирическим обоснованием шарообразности Земли, представляет в свою очередь некоторый теоретический конструкт, уже предполагающий то, что требуется обосновать. Еще одним эмпирическим аргументом в пользу шарообразности нашей планеты являлась в свое время форма земной тени во время лунного затмения. Но разве это можно наблюдать, не имея теоретического объяснения лунных затмений?

Революцию, которая произошла в эпистемологии первой половины XX в., ярко характеризует К.Поппер, противопоставляя «бадейную» и «прожекторную» теории познания. Первая предполагает, «что наше знание, наш опыт состоит либо из накопленных восприятий (наивный эмпиризм), либо из восприятий усвоенных, отсортированных и расклассифицированных (взгляд, которого придерживался Бэкон и – в более радикальной форме – Кант)»<sup>2</sup>. Вторая, прожекторная теория, которой придерживается и сам Поппер, утверждает, что «в науке решающую роль играет не столько восприятие, сколько наблюдение. Вместе с тем наблюдение – это процесс, в котором мы играем исключительно активную роль. Наблюдение – это восприятие, но только спланированное и подготовленное. Мы не получаем (have) наблюдение, [как можем “получить” чувственное восприятие], а делаем (make) его. ... Наблюдению всегда предшествует конкретный интерес, вопрос или проблема – короче говоря, нечто теоретическое»<sup>3</sup>. В первом случае получатель опыта напоминает бадью, в которую можно залить или засыпать все, что угодно, без всякой инициативы с ее стороны, во втором – это прожектор, который целенаправленно высвечивает в темноте только то, что представляет для него интерес.

## 2. В чем же проблема?

Казалось бы все ясно, по крайней мере на некотором принципиальном уровне. Но есть один очень важный вопрос, который, как мне представляется, ускользнул от внимания исследователей или, во всяком случае, не получил должного освещения. Каков характер той целостности, которую представляют собой эмпирическое и теоретическое, или, несколько иначе, каков характер тех связей или отношений, которые эту целостность задают? Попробую несколько конкретизировать этот вопрос, т. к. он является чуть ли не основным в данной статье.

Очень часто эмпирическое и теоретическое исследование специфицируют по типу используемых средств или методов. Эмпирическое связано с чувственным опытом, с наблюдением и экспериментом, с использованием приборов. Теоретическое основано на предшествующем опыте, оно предполагает мыслен-

ный эксперимент, оперирование с идеализированными объектами и т. д. В первом случае мы непосредственно практически взаимодействуем с реальными объектами, во втором – этого непосредственного взаимодействия нет, речь идет о работе с идеальными моделями исследуемых объектов.

При таком описании невольно возникает представление, что мы имеем перед собой два разных типа деятельности, разумеется, тесно связанных и взаимодействующих друг с другом, что специально подчеркивается, но все же относительно самостоятельных. Вот представьте себе пчел, которые собирают нектар с цветов определенных видов. Пчелы не могут жить без этих цветов, цветы перестанут существовать без пчел, которые их опыляют. И все же цветы и пчелы – это разные объекты, которые можно и нужно исследовать самостоятельно. Вообще, если мы говорим о связи, о взаимодействии двух объектов, то предполагается, что эти объекты как-то отделены друг от друга, что каждый из них может быть описан относительно независимо от другого. Пчелу, например, мы можем распознать и отличить от других живых организмов по определенным морфологическим признакам, которые никак не связаны с отличительными признаками цветов. Мне представляется, что единство эмпирического и теоретического исследования или эмпирического и теоретического знания имеет совсем другой характер.

Рассмотрим это на ряде примеров. Допустим, мы измеряем атмосферное давление с помощью такого прибора, как барометр. Можно ли сказать, что это эмпирическое исследование? Вероятно, все ответят утвердительно. Но важно следующее: барометр сам по себе нас не интересует, он – только посредник при изучении некоторого теоретического объекта – атмосферного давления. Барометр исторически стал прибором только тогда, когда была выдвинута гипотеза существования атмосферного давления. Без этой гипотезы просто нет барометра как прибора. Иными словами, барометр и атмосферное давление являются объектами некоторой теории, которая фиксирует их взаимодействие, и только благодаря этой теории барометр является прибором. Сказанное можно проиллюстрировать не только на примере барометра, но и при исследовании всех приборов или экспериментальных установок. Мы, например, измеряем температуру с помощью всем известного гра-

дусника. Но что мы при этом изучаем – положение столбика ртути или спирта относительно шкалы? Нет, разумеется, мы измеряем температуру, т. е. среднюю кинетическую энергию движущихся молекул. Примерно то же самое можно сказать и о других приборах типа амперметра, вольтметра, спидометра... Любое измерение предполагает, что мы уже теоретически построили, сконструировали измеряемую величину.

Обратите внимание, пчелу как биологический вид можно охарактеризовать, указывая на ее морфологические признаки, которые принадлежат ей самой независимо от вида цветов, цветы тоже можно описать морфологически, не упоминая о пчелах. А прибор – это объект, который получает свою определенность как прибора только благодаря теории, которая объясняет его поведение. Он определен функционально, а не морфологически. Конечно, можно говорить о строении того или иного прибора, но это строение может быть разным, вольтметр, например, не похож на микроскоп, что, однако, не мешает им быть приборами. Говорить о строении прибора – примерно то же самое, как говорить о свойствах материала, из которого сделан шахматный король. Конечно, для шахматных фигур пригоден не любой материал, он, например, не должен прилипать к пальцам или расплываться по доске в ходе партии. Но не материал определяет то, что данный предмет есть король. Это, кстати, касается не только короля шахматного.

Рассмотрим теперь с той же точки зрения научный эксперимент, который всегда представляли как один из видов эмпирического исследования. Любой эксперимент заранее планируется, при этом с опорой на ту или иную теорию. Более того, осуществляя эксперимент, мы уже предполагаем, каким может быть результат. Наблюдение должно только подтвердить или опровергнуть наши предположения. Чаще всего наблюдение просто дает ответ «Да» или «Нет» на уже поставленный вопрос. В этом плане оно само по себе бессодержательно, т. к. все содержание заключено в вопросе. Ну что вам может сообщить ответ «Да», если вопрос неизвестен? Но любой вопрос связан с чем-то теоретическим. «В конце концов, – пишет Поппер, – мы можем любой вопрос перевести в форму гипотезы или предположения, к которой добавлено: “Так ли это? Да или нет?”. Таким образом, мы можем утверждать, что любому наблюдению предшествует проблема, гипотеза, или – как бы

это ни называть – нечто нас интересующее, нечто теоретическое или умозрительное»<sup>4</sup>. Конечно, результат эксперимента может быть неожиданным. Его обычно называют побочным результатом. Но он обращает на себя внимание именно потому, что не вытекает из существующей теории. Можно, вероятно, сказать, что факт – это такой результат наблюдения, который либо подтверждает теорию, либо ей противоречит, либо в нее не укладывается. Его без теории просто нет. Тот хаос восприятий, который мы каждодневно получаем, вовсе не является набором фактов. Но если следователь, который разыскивает преступника, показывает его фотографию и спрашивает вас, видели ли вы этого человека там-то и в такое-то время, то ваш ответ приобретает статус факта. Но ведь у следователя уже есть какая-то версия, которую надо либо подтвердить, либо опровергнуть.

Но вернемся к эксперименту. Ситуация фактически ничем не отличается от использования прибора, т. к. подключение прибора – это тоже эксперимент. Любой эксперимент представляет собой такой акт деятельности, относительно которого существует теория, связывающая этот акт с какими-то другими объектами, подлежащими исследованию. Например, эксперимент Р.Милликена по определению заряда электрона основан прежде всего на предположении, что мелко распыленные капельки масла имеют электрический заряд, от величины которого зависит их перемещение в поле конденсатора. Я уже не говорю о необходимости гипотезы существования электрона. Эксперимент или наблюдение – это деятельность по проверке предсказаний теории, теория – это объяснение или предсказание результатов эксперимента.

Итак, эмпирическое и теоретическое просто не существуют друг без друга. Теория не существует без фактов, а факты без теории. По всей видимости, мы всегда имеем дело с некоторой целостностью, которую и следует изучать. Но тогда возникает принципиальный вопрос: каким образом, по каким признакам можно выделить в этой целостности эмпирическое и теоретическое знание или эмпирическое и теоретическое исследование? Каждый из перечисленных выше признаков характеризует и всю целостность. Мы, например, констатируем в некотором исследовании наличие прибора или наблюдения, но это означает, что здесь с необходимостью присутствуют и соответствующие теоретические представления. Мы фикс-

сируем наличие теоретического конструирования или мысленного эксперимента, но ведь такое конструирование осуществляется для объяснения тех или иных явлений, которые даны нам в наблюдении или в эксперименте. Ведь не бывает же теорий, которые ничего не объясняют или не предсказывают. Это всегда теории каких-то явлений, характеристики которых нам даны эмпирически.

Сказанное прежде всего означает, что эмпирическое и теоретическое вовсе не являются частями некоторого целого, которые можно отделить друг от друга для самостоятельного исследования. Познание в этом плане совсем не похоже на химическое соединение, которое можно разложить на отдельные элементы. Нельзя сказать, что процесс получения научного знания *состоит* из эмпирического и теоретического исследования. Задача спецификации эмпирического и теоретического поэтому совсем не похожа на выявление отличительных признаков какого-либо биологического вида, минерала или горной породы, т. к. все эти объекты в достаточно широких пределах можно рассматривать изолированно. Очень важно понять, что категории части и целого, категория состава, скорей всего, в принципе не применимы при изучении соотношения эмпирического и теоретического. Нам необходимо поэтому осуществить очень важный шаг и переключиться на другие категориальные представления.

Чем же определяется целостность эмпирического и теоретического? Как мне представляется, речь должна идти не о частях, а о сторонах некоторого единого целого, которые при этом отличаются друг от друга не морфологически, а только своим отношением к чему-то третьему. Это похоже на верхнюю и нижнюю стороны листа бумаги или на правый и левый берег реки. В первом случае все определяется положением листа относительно центра Земли, во втором – нашим положением относительно направления течения реки. Один и тот же предмет может быть и правым, и левым, и это чисто относительные характеристики, зависящие от их пространственного расположения относительно меня. Стоит мне осуществить некоторое пространственное преобразование, повернувшись на 180 градусов, и левое становится правым, а правое левым.

Итак, мне представляется, что противопоставление эмпирического и теоретического – это чисто относительное противопоставление. Попытки выделить эти стороны морфологически, указывая,

например, с одной стороны, на наблюдение или эксперимент, а с другой, на мысленный эксперимент, или идеальные модели, наталкиваются на существенную трудность, т. к. одно органически не существует без другого, и каждый раз перед нами оказывается некоторое целое, объединяющее обе стороны, которые хотелось бы разделить. Это мое основное предположение.

Но тогда возникает еще один принципиальный вопрос: в силу какого отношения к чему-то третьему некоторое знание или исследование оказывается либо эмпирическим, либо теоретическим? Какое преобразование это определяет? Иными словами, где здесь аналог моего поворота на 180 градусов, который меняет правое на левое и наоборот?

### **3. Некоторые отдельные наблюдения**

Вернемся к тем примерам, которые частично уже были рассмотрены выше. Первый – это история представлений о шарообразности Земли. Еще в Античности обратили внимание на то, что удаляющийся от берега корабль исчезает за горизонтом. В качестве объяснения была выстроена теоретическая конструкция, феноменально смелая для того времени, – Земля имеет форму шара. Эта конструкция объясняла и другие явления: округлую форму тени Земли при лунных затмениях, изменение звездной картины на небесном своде при перемещении с юга на север или наоборот. Но обратите внимание, полученную концепцию можно рассматривать с двух разных точек зрения: либо как теоретическое объяснение перечисленных фактов, либо как эмпирическое обоснование шарообразности Земли. Речь идет о разных восприятиях одного и того же содержания.

Чем они отличаются друг от друга? В одном случае мы строим некоторую теоретическую конструкцию, объясняя наблюдаемые явления. Именно эти явления являются объектами исследования, а теоретическая конструкция – это средство их объяснения. В другом случае объектом исследования становится именно теоретическая конструкция, а наблюдаемые факты превращаются в средства ее обоснования и исследования. Преобразование, которое мы осуществляем, состоит в смене целевых установок: все определяет-

ся тем, что мы рассматриваем в качестве объекта исследования, а что – в качестве средства. Теоретическое исследование ориентировано на наблюдаемые нами явления, которые надо объяснить, эмпирическое, наоборот, направлено на изучение теоретических конструкций. Мы имеем в итоге два разных знания, которые отличаются своей референцией, но, строго говоря, фиксируют одну и ту же информацию, одно и то же содержание. Содержание инвариантно относительно указанной смены целевых установок.

Против сказанного можно возразить, если рассматривать не итоговую ситуацию, а процесс. Может показаться, что в этом случае эмпирическое и теоретическое существуют относительно самостоятельно и сменяют друг друга во времени. Эмпирическое имело место тогда, когда мы наблюдали исчезновение корабля за горизонтом, а теоретического объяснения еще не было. Но, как я уже отмечал, наблюдать исчезновение корабля за горизонтом при таких условиях было вообще нельзя, т. к. само понятие горизонта предполагает гипотезу шарообразности Земли. Суть, однако, в том, что уже существовала другая теория, представления о том, что Земля плоская. Наблюдать, следовательно, можно было либо исчезновение корабля за краем Земли, либо исчезновение его из поля зрения в силу удаленности. Но это уже совсем другая теория и другие факты. Эти факты противоречили концепции плоской Земли, ибо края Земли мореплаватели не наблюдали, а корабль не просто исчезал в дали, а в пределах нашего видения точно опускался в океан. На этой основе была построена новая гипотеза, в соответствии с которой изменились и факты. Факт исчезновения корабля за горизонтом не существует без гипотезы шарообразности Земли и наоборот.

Второй пример, иллюстрирующий то же самое преобразование, – история возникновения барометра. Экспериментальная установка Торричелли первоначально была прибором для измерения степени боязни пустоты. Но оказалось, что уровень ртути в трубке постоянно меняется, и гипотеза боязни пустоты была заменена другой, согласно которой экспериментальная картина определяется атмосферным давлением. Только после этого установка Торричелли стала барометром. Очевидно, что иначе и быть не могло. Все здесь напоминает предыдущую картину. Во-первых, объяснение работы барометра атмосферным давлением – это тео-

ретическое исследование и теоретическое знание. А измерение атмосферного давления с помощью барометра – это исследование эмпирическое. Иными словами, эмпирическое исследование, как это ни парадоксально, есть изучение не тех объектов, которые даны нам в наблюдении, а тех моделей или конструктов, которые нами построены. Теоретическое исследование, напротив, связано в рассмотренных нами случаях с изучением наблюдаемых явлений на базе теоретических построений. Меняется референция знания, но содержание остается инвариантным. Во-вторых, здесь, как и в предыдущем случае, историческое рассмотрение вовсе не приводит нас к акту чистой эмпирии без какой-либо теории. До Торричелли, как уже отмечалось, существовала гипотеза боязни пустоты, которая, в частности, объясняла работу поршневого водяного насоса, и установка Торричелли первоначально воспринималась в свете именно этой теории.

Рассмотрим еще один пример – история создания камеры Вильсона. В своей Нобелевской речи сам Вильсон описал это следующим образом. Все началось с того, что, будучи еще студентом, он провел несколько недель в обсерватории на горе Бен Девис в Шотландии. «Чудесные оптические явления, возникающие, когда Солнце освещает облака...», – пишет он, – «возбудили во мне большой интерес и навели меня на мысль воссоздать их искусственно в лаборатории. В начале 1895 года я проделал для этой цели несколько экспериментов, получая облака путем расширения влажного воздуха... Почти сейчас же я встретился с некоторыми явлениями, которые обещали быть более интересными, чем оптические явления, которые я намеревался исследовать»<sup>5</sup>. Вильсон обнаружил треки. Только после того как треки получили свое теоретическое объяснение, камера Вильсона стала экспериментальной установкой для изучения элементарных частиц. Нетрудно видеть, что здесь имеет место то же самое преобразование, что и в предыдущих случаях. О характере этого преобразования мы еще поговорим.

Пример этот интересен еще тем, что может опять-таки натолкнуть на мысль о некоторой чистой эмпирии. Ведь наблюдал же Вильсон какие-то явления на горе Бен Дэвис? И разве не с этого все началось? И разве не наблюдаем мы постоянно множество событий и не фиксируем это в виде протокольных высказываний? Но обратите внимание, Вильсон не просто описывает свои вос-

приятия, он фактически их и объясняет: во-первых, он тут же относит их к классу оптических явлений, во-вторых, он сразу говорит о явлениях, возникающих, «когда Солнце освещает облака». Более того, он берется за экспериментальное воспроизведение этих явлений, что тоже свидетельствует о принципиальном понимании их природы.

#### **4. Рефлексивные преобразования как общий закон**

Приведенные очень простые примеры могут быть восприняты как специально подобранные частные случаи. Легко, однако, показать, что здесь мы имеем дело с общей закономерностью, которая характерна не только для познания, но и для человеческой деятельности вообще. Я уже отмечал во вводной части статьи, что любая деятельность предполагает наличие цели, наличие целеполагающей рефлексии. Очень часто при этом одни и те же действия могут преследовать разные цели. Переход от одной целевой установки к другой я называю рефлексивным преобразованием. Если два акта деятельности отличаются только целью, будем называть их рефлексивно симметричными.

Приведем несколько примеров. Представьте себе этнографа, который наблюдает за поведением аборигена. Наблюдать можно только какие-то операции с каким-то набором объектов. Допустим, мы видим, что абориген бьет камень о камень. Что же он делает? Может быть, он хочет высечь искру и разжечь костер, возможно, хочет получить острый осколок, может быть, подает звуковой сигнал... Мы не можем говорить о деятельности, пока не узнаем цель. А цель может быть разной. Получение искры и острого осколка камня – это разные акты деятельности, связанные рефлексивным преобразованием. Рефлексивно симметричными они в данном случае не являются, ибо получение острого осколка не предполагает какого-то горючего материала, необходимого для раздувания искры. А вот, если человек выполняет некоторую работу, получая одновременно зарплату, то при наличии добросовестности как у работника, так и работодателя, мы имеем два рефлексивно симметричных акта. Можно стремиться заработать, а можно быть прежде всего заинтересо-

ванным в результатах своего труда. В случае рефлексивной симметрии достижение первой цели является условием достижения второй и наоборот.

Рефлексивные преобразования встречаются повсеместно. Так, например, многие виды трудовой деятельности путем рефлексивных преобразований превратились в спорт или в рекреацию: рыбная ловля, охота, стрельба из лука, конный спорт, метание копья, фехтование... Все эти занятия можно рассматривать и как трудовые акты, и как отдых, и как спорт. Все зависит от целевых установок. Играя в шахматы дома со своим приятелем, мы преследуем не те цели, которые руководят шахматистом-профессионалом на каком-нибудь турнире. Можно стрелять из лука на соревнованиях, стремясь занять призовое место, а можно делать это в полном одиночестве ради развлечения. Два человека, идущие рядом по дороге, казалось бы, ничем не отличаются друг от друга, но один идет в магазин, а другой вышел погулять ради отдыха. Поведение одно и то же, а деятельность разная. При этом отдыхающий тоже может зайти по дороге в магазин и даже что-нибудь купить, если ему подвернулось под руку что-то интересное, но это будет для него некоторым побочным результатом его прогулки. Основная его цель при этом не отменяется. Впрочем, все зависит от того, как он это осознает. Если покупка оказалась важной, то не исключено, что он задним числом осознает свою прогулку не как отдых, а как поход в магазин.

Познание и практическая деятельность тоже связаны рефлексивным преобразованием, т. к. любой практический акт является одновременно и актом получения опыта. Деятельность химика в лаборатории часто можно рассматривать и как акт получения некоторого соединения, и как эксперимент, доказывающий, что данное соединение действительно получается указанным способом. По сути дела, вся производственная деятельность общества, основанная на достижениях науки, может быть рассмотрена как гигантский постоянно воспроизводимый эксперимент, а многие лабораторные эксперименты – это зародыши производственных процессов.

Рефлексивные преобразования присутствуют при ассимиляции побочных результатов эксперимента. Мушенбрек, например, хотел наэлектризовать воду в стакане. В стакан был опущен проводник, соединенный со стеклянным шаром, который ассистент нати-

рал руками для получения зарядов. В одной руке Мушенбрек держал стакан, а другой хотел поправить проводник. Неожиданно он получил сильный электрический удар. Это было открытие конденсатора, который тогда именовали лейденской банкой. Разумеется, старая задача была забыта, и эксперимент начали воспроизводить с совсем другой целью – получения электрического разряда<sup>6</sup>.

Подобные преобразования важны для историка, т. к. их понимание должно хотя бы частично защитить его от опасности модернизации прошлого. Мы, например, часто встречаем утверждение, что Колумб открыл Америку. Но Колумб стремился в Индию и, с его точки зрения, достиг именно этого. Америку он открыл побочным образом. Сам он не осуществил нужного рефлексивного преобразования, которое исторически заняло не так уж мало времени. Можно сформулировать методологический принцип: историк не должен осуществлять рефлексивные преобразования за своих героев, он должен их изучать, т. к. они являются одним из механизмов исторического процесса и, в частности, одним из механизмов развития науки.

Итак, рефлексивные преобразования – это смена целевых установок деятельности при сохранении характера реализуемых операций. Мы постоянно их осуществляем и не привыкли это замечать. Привычное и обычное почти всегда исчезает из поля зрения, и надо быть Ньютоном, чтобы обратить внимание на упавшее яблоко. Но не следует преувеличивать тривиальность этих рефлексивных преобразований. Во-первых, они нередко играют достаточно важную роль в развитии человеческой деятельности, а во-вторых, довольно часто существенно усложняют задачи исследования социальных процессов. Так, например, рефлексивные преобразования лежат в основе социальной мимикрии, когда человек или социальная организация, афишируя одни цели, под их прикрытием реализует другие<sup>7</sup>.

Думаю, что рефлексивные преобразования вполне могут стать объектом самостоятельного исследования. Они достаточно разнообразны, но у нас нет их развитой типологии, нет детального анализа их роли в жизни общества. Человеческая деятельность, человеческое познание не существуют без рефлексии, а, следовательно, и без рефлексивных преобразований. Их изучение – это необходимое условие анализа любых рефлектирующих систем.

Все это, однако, не входит в задачи данной статьи. Я пишу об этом только для того, чтобы читатель воспринимал мои рассуждения об эмпирическом и теоретическом на более широком фоне. Одно дело знать, что тела притягиваются к Земле, что знал и Аристотель, совсем другое – понимать это как проявление общего закона всемирного тяготения.

Но вернемся к нашей основной теме и подведем некоторый итог. Я полагаю, что именно рефлексивные преобразования лежат в основе соотношения эмпирического и теоретического, и именно с ними мы сталкивались при анализе всех приведенных выше фактов. Везде, как можно увидеть, речь идет о смене целевой установки. Либо мы изучаем и объясняем наблюдаемый факт, строя при этом некоторую теоретическую конструкцию, либо этот факт становится средством для проверки или детализации теоретических построений. То, что осознавалось первоначально как объект исследования, становится средством и наоборот. В одном случае наша цель – объяснить некоторое явление, в другом – детализировать теоретические представления путем измерений и проверки гипотез. В некотором идеальном случае, когда все известные факты объяснены, а предсказанные подтверждены в наблюдении, можно говорить о рефлексивной симметрии эмпирического и теоретического. Это то состояние, к которому в конечном итоге стремится любая теория. Однако в ходе развития такая симметрия постоянно нарушается, что может сильно усложнить реальную картину. Некоторые из этих усложнений нуждаются в специальном анализе, т. к. на первый взгляд противоречат моим утверждениям.

## **5. Теория и инженерная деятельность**

Известно, что любая симметрия предполагает наличие некоторых инвариантов относительно определенной группы преобразований. В случае симметрии эмпирического и теоретического мы имеем рефлексивные преобразования, а в качестве инварианта должны рассматривать некоторую целостность, которая включает в себя и наблюдаемые факты, и теоретические конструкты, меняется только цель исследования. Мы просто рассматриваем одно и то же с разных точек зрения. И действительно, объяснение неко-

того факта можно с таким же правом считать и обоснованием некоторой теоретической конструкции. Общая теория относительности предсказала и объяснила явление отклонения света в гравитационном поле, которое и было обнаружено, но это одновременно является и обоснованием общей теории относительности.

Рассмотрим теперь более детально этот инвариант. До сих пор я говорил, что это одна и та же информация, одно и то же содержание, но содержание, тем не менее, меняется при переходе из одной области исследования в другую. Что же остается? Мне представляется, что есть кое-что более глубокое, некоторая инвариантная структура, которая осознается различным образом независимо от содержания. Эта структура очень напоминает инженерную деятельность, точнее, деятельность инженерного конструирования и исторически, вероятно, строится по ее образцу.

Исторически это можно представить следующим образом, человеческая деятельность испокон веков представляла собой два взаимосвязанных акта: потребление и производство. В первом случае, при описании акта потребления мы фиксировали какие-то свойства объекта, возможность осуществления с ним тех или иных операций: съедобен или нет, тяжелый или легкий, режет или нет и т. д. Во втором случае возникало описание строения объекта: как он сделан, как его можно сделать, из каких частей он состоит. На этой базе, как я полагаю, формировалась некоторая исследовательская программа, мы хотели знать применительно к тому или иному объекту и его свойства, и его строение. И вот представьте себе ситуацию, когда свойства какого-либо объекта мы знаем, а как он устроен, как его в принципе можно сделать, – не знаем. Тут, вероятно, и возникает задача инженерного конструирования, мы должны построить проект создания, производства данного объекта. Но такой проект есть одновременно и объяснение тех свойств объекта, которые нам уже известны, он же показывает, как эти свойства могут быть получены, как они возникают.

Все это, конечно, только некоторые предположения, но легко показать, что деятельность современного инженера-конструктора изоморфна деятельности ученого. Инженер имеет перед собой некоторое проектное задание, т. е. описание характеристик того объекта, проект которого он должен создать. Ученый тоже сталкивается с некоторым явлением, фиксирует его свойства и пытается

его объяснить, т. е. построить проект того, как его можно создать или как его создала сама Природа. Инженер работает не на пустом месте, а в рамках некоторого теоретического конструктора, т. е. некоторой программы, которая позволяет перебирать разные варианты устройств данного типа и предсказывать их свойства. Но такой конструктор с необходимостью присутствует и в работе ученого. Иногда он осознан и достаточно точно описан, иногда существует только на уровне образцов объяснения разных явлений и нуждается в реконструкции. Объяснение того факта, что удаляющийся корабль как бы опускается за край Земли, тоже является некоторой конструкцией. Соответствующий конструктор предполагает наличие представлений о разных формах поверхности Земли и о прямолинейности распространения света. Кроме того, существуют образцы тривиальных и очевидных явлений, когда при перемещении предмета или наблюдателя предмет скрывается за холмом или за лесом и т. п. Важно, конечно, и наличие представлений о разных геометрических фигурах.

Теоретический конструктор – это очень важная программа, без которой просто невозможно человеческое познание в его настоящем виде. Атомистика, например, – это мощный конструктор, в рамках которого построены объяснения огромного количества явлений. Математика в естествознании тоже играет роль конструктора, т. к. уравнения – типа уравнений Лагранжа или Максвелла – мы не открываем в природе, а конструируем. В связи с этим нельзя согласиться с часто встречаемым утверждением, что существуют так называемые эмпирические законы, например закон Бойля-Мариотта. Такое утверждение в принципе противоречит той концепции, которую я предлагаю. Во-первых, эксперименты, проведенные Робертом Бойлем, представляли собой измерение объема и давления газа, а любое измерение, как отмечалось выше, предполагает конструирование измеряемой величины. Во-вторых, результаты измерений были представлены в виде рациональных чисел, которые тоже нами сконструированы. Наконец, в-третьих, нужно было найти, сконструировать уравнение  $VP = \text{Const.}$ , которое фиксирует некоторый инвариант в соотношении числовых характеристик объема и давления газа. Мы имеем здесь сравнительно простую теорию, но она отвечает в этом плане всем необходимым требованиям. Другое дело, что она является не объясняющей тео-

рией, а феноменологической, но это предмет особого обсуждения. Существует феноменологическая термодинамика, и никто не отрицает ее теоретического характера.

Рассмотрим теперь три фактора, которые сильно усложняют реальную картину и могут препятствовать адекватному пониманию или принятию излагаемой концепции. Все они так или иначе связаны с наличием конструктора.

1. В развитых областях знания сплошь и рядом и эксперимент, и работа с конструктором становятся очень сложными и требуют особых навыков. Поэтому происходит разделение труда, и в науке появляются экспериментаторы и теоретики. Иногда даже начинают говорить о связанных с этим разных областях знания, например, об экспериментальной и теоретической физике. Появляются и разные учебные курсы, в одних те или иные эксперименты сравнительно детально описываются, в других же, в лучшем случае, только упоминаются. В нашем сознании начинает укореняться идея, что теоретическое – это работа в конструкторе, а эмпирическое – постановка эксперимента, что это разные типы деятельности.

Но они разные только в силу разделения труда, т. е. в силу совершенно внешнего для эпистемологии фактора. Эксперимент и в руках специалиста экспериментатора всегда остается средством обоснования и развития соответствующего конструктора, а работа теоретика направлена на объяснение результатов эксперимента или тех процессов, которые при этом имеют место. Экспериментатор всегда имеет проект эксперимента, т. е. его теоретическое обоснование, а теоретик не может обойтись без опоры на эмпирию. Иными словами, разделение труда ничего не меняет в сути дела. Мы просто получаем два разных акта деятельности, каждый из которых можно рассматривать и как нечто эмпирическое, и как нечто теоретическое. Эксперимент Р.Милликена по определению заряда электрона – эмпирическое исследование, но оно является таковым только потому, что работа его достаточно сложной экспериментальной установки теоретически обоснована самим же Миллиkenом. И в этом плане он ничем не отличается от ситуации с барометром. Разделение труда в данной ситуации напоминает попытку отделить северный полюс магнита от южного. Мы разрезаем магнит, но получаем оба полюса на каждом куске.

2. Ситуацию осложняет еще один фактор. Развитый теоретический конструктор обладает потенциальной возможностью собственного развития без опоры на эксперимент. Он превращается в некое подобие шахматной игры, в которой мы, действуя по определенным заранее заданным правилам, можем строить и изучать разные позиции. Такой конструктор похож на математику, которая не изучает объективную, реальную Природу, а только собственные конструкции. Математика, например, может строить и исследовать разные геометрии, и только физика отвечает на вопрос, какая именно геометрия описывает реальное пространство. Вероятно, любой конструктор, если правила конструирования четко заданы, например, в виде аксиом, обладает этой способностью обособления от эксперимента и наблюдения. Очевидно, что высказывания такой теории претендуют только на формальную истинность, что характерно и для математики.

Иногда одну и ту же науку можно рассматривать и как естественнонаучную, экспериментальную дисциплину и как дисциплину математическую. К числу таких дисциплин относится механика. Приведем одно из характерных высказываний по этому поводу. В предисловии к лекциям Н.Е.Жуковского «Теоретическая механика» Вл. Голубев пишет, что «эти лекции являются итогом весьма длительной преподавательской работы знаменитого русского ученого и представляют собой замечательный памятник решительного перелома в воззрениях на роль и значение механики...». В чем же Голубев видит суть указанного перелома? «До Н.Е.Жуковского, – продолжает он, – университетский курс механики рассматривался как чисто умозрительный, а сама теоретическая механика рассматривалась как часть математики. ... Для лекций Н.Е.Жуковского характерен решительный отказ от подобной точки зрения. Н.Е.Жуковский рассматривает механику как естественную науку, изучающую механические движения, наблюдаемые в природе...»<sup>8</sup>. Думаю, что и здесь мы имеем некоторое рефлексивное преобразование, ориентирующее науку в целом на изучение не Природы, а некоторой аксиоматической системы или наоборот. Очевидно, однако, что обособление математики от естествознания, т. е. от эмпирической науки, относительно, т. к. математика является в то же время и мощным средством изучения Природы, выступая, например, в физике в качестве особого конструктора.

3. И, наконец, еще один фактор, который усложняет картину. В науке существуют такие результаты эксперимента или наблюдения, которые долго не удастся объяснить, а, с другой стороны, конструктор может предсказывать такие явления, которые долго не удастся обнаружить. Такие нарушения симметрии эмпирического и теоретического являются совершенно неизбежными в ходе развития познания, но они тоже способны создать иллюзию обособленности эмпирического и теоретического знания или соответствующих форм деятельности. Однако в ходе развития симметрия рано или поздно восстанавливается, а затем снова нарушается и снова восстанавливается. Думаю, это не противоречит излагаемой концепции. Можно сказать, что работа в конструкторе позволяет объяснять не только реальные, но и возможные факты, экспериментальное обнаружение которых подтверждает правомочность конструктора.

\* \* \*

Подведем основные итоги предшествующих рассуждений. Единство эмпирического и теоретического в познании ни у кого сейчас не вызывает сомнения. Но каков характер этого единства? Именно этот вопрос является главным в статье. Я полагаю, что при решении этого вопроса мы не должны опираться на такие категории как «часть» и «целое», т. к. исследования или знания вообще не состоят из эмпирического и теоретического. Речь должна идти о чисто относительных характеристиках типа «верх и низ» или «правый и левый». Любое научное исследование или знание является и эмпирическим, и теоретическим, все зависит от того, под углом зрения каких задач мы его рассматриваем. При теоретическом исследовании объектом изучения являются факты, для объяснения которых строятся теоретические конструкции, при эмпирическом – факты являются средством для обоснования этих конструкций. Изменение целевых установок деятельности, т. е. целеполагающей рефлексии, при сохранении основных операций – это рефлексивное преобразование, которое повсеместно встречается и в науке, и в нашей повседневности. Основной тезис статьи – эмпирическое и теоретическое связаны рефлексивным преобразованием, они относительно к целеполагающей рефлексии.

сии. Первоначально это выявляется на очень простых и достаточно прозрачных примерах, в конце статьи рассматриваются возможные усложнения, вуалирующие истинную картину.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Валден П.И.* Теории растворов в их исторической последовательности. Пг., 1921. С. 6.
- <sup>2</sup> *Поппер К.Р.* Объективное знание. Эволюционный подход. М., 2002. С. 320.
- <sup>3</sup> Там же. С. 321.
- <sup>4</sup> Там же.
- <sup>5</sup> Цит. по кн.: *Глесстон С.* Атом, атомное ядро, атомная энергия. М., 1961. С. 168.
- <sup>6</sup> *Лебедев В.* Электричество, магнетизм и электротехника в их историческом развитии. М.–Л., 1937. С. 46–47.
- <sup>7</sup> *Розов М.А.* Мотивы научного творчества и явление социальной мимикрии // Эпистемология & Философия науки. 2009. Т. XIX. № 1.
- <sup>8</sup> *Жуковский Н.Е.* Теоретическая механика. М.–Л., 1950. С. 9.

М.М. Новосёлов

## О границах объяснения (интервальный аспект)

Последнее непонятное, на котором может основываться наука, должно быть или фактом, или гипотезой, но такой, которая может стать фактом.

Э.Мач

Сколько раз можно задавать вопрос «Почему?» На этот вопрос дедуктивно-номологический подход отвечает: столько и до тех пор, пока мы не упрёмся в научный закон, из которого мы сможем логическим путём вывести все следствия, к которым относятся наши «почему».

Такой ответ, на первый взгляд, означает, что речь идёт только об абстракции, именуемой *научный закон*. Однако, если приглядеться, окажется, что не только. В качестве другой, неявной, абстракции, он предполагает (хотя об этом и умалчивает) своего рода *regressus in infinitum* в том случае, когда такого закона нет вообще, или, когда такой закон есть, но мы его пока не нашли. Следовательно, с дедуктивно-номологическим объяснением помимо абстракции «научный закон» мы явно или неявно (для полноты знания) связываем необходимый акт веры в возможную завершённость поиска, или, другими словами, *абстракцию завершённости объяснительного процесса*.

Само собой понятно, что затрудняясь с прямым ответом на вопрос «почему?», мы не хотим увязнуть в процессе бесконечном, который сам по себе ничего не объясняет. Поэтому мы придумываем для себя универсальный ответ – мы изобретаем первопричину (*causa prima*) как последнюю гипотезу для объяснения, гипотезу, которая никогда не сможет стать фактом. Но это ответ уже не научный. Это ответ либо метафизический, либо теологический. Для научного ответа, помимо знаменитого *ignoramus et ignorabimus*, мы должны разобраться со словом «абстракция». А это уже особый вопрос<sup>1</sup>.

## 1. О цели объяснения

Идея «мировой схематики» волновала не одно поколение мыслителей. Мысль о мире как связанном «единстве многого» неоднократно порождала попытки теоретического описания этого единства, мысленного его отображения, построения синтетической картины мира на основе общей системы принципов. В этих попытках, как бы мы теперь о них ни судили, проявлялся (и проявляется до сих пор) вполне естественный философский интерес «охватить мыслью все окружающее»<sup>2</sup>.

Однако к идее единства науку побуждает и прагматический интерес. В нарастающей дифференциации знаний, представленной в разделении научного труда, таится угроза «разбиться в частностях», перспектива «оскудения и высыхания» чувства целостности научного творчества. И чтобы избежать этой участи, немалая часть научных усилий время от времени направляется к тому, «чтобы вновь соединить разделенное, выясняя внутренние связи разнородных фактов с объединяющих точек зрения»<sup>3</sup>.

Стремление к единству созвучно стремлению к порядку. Если одна из задач познания, устанавливая факты, то другая, не менее важная – приводить эти факты в порядок. Там, где порядок, там и правила *поведения фактов*, и, следовательно, возможность их объяснения. А эта возможность «сводится к тому, чтобы найти лучшие и простейшие правила для вывода одних явлений из других»<sup>4</sup>.

В правилах скрыто единство фактов, и сегодня оно тождественно для нас со словами *научный закон*. Поэтому первая задача, которую приходится решать в поисках объединяющих точек зрения, – это поиск закономерностей в мире. По общему мнению, явление считается объясненным, если удастся найти охватывающий его закон, выявить причинную зависимость, которой подчиняется это явление. А когда объектом объяснения является сам закон, познание поднимается на ступеньку абстракции выше – мы стараемся понять этот закон как частный случай более общих законов и принципов.

У нашего познания челночный маршрут: приведение нового к чему-то известному и уже понятному и обобщение старого в новой системе понятий. В последнем случае объединяющие точки зрения возникают нередко *ex improviso* вместе с какой-нибудь новой отраслью науки как пересмотр и обобщение прежних точек зре-

ния. В первом, напротив, кажется, что объединяющая точка зрения вполне представлена тем, что является очевидным и общепризнанным базисом науки.

Всё это, конечно, высокая материя познавательного процесса, процесса научного. Но нам и до науки известно, что объяснение, как правило, сопутствует вопросам людей любознательных, таких, к примеру, как герой известной детской книги «Почемучка». Его главный вопрос «почему?» – это вопрос о причине, или о причинном отношении, когда это отношение берётся в его онтологическом смысле («почему трава зелёная, а снег белый?»). Такие вопросы обычно задают либо дети, либо учёные. У людей среднего положения таких вопросов, как правило, не возникает.

Есть ещё и другие вопросы. Например, «зачем?» или «с какой целью?». Это тоже вопросы о причине, но о причине в другом (аристотелевском) смысле. Это вопросы о *целевой причине (causa finalis)*. Ответы на них Аристотель считал высшей задачей науки. Или, по-другому сказать, науку, которая даёт ответы на эти вопросы, он считал высшей наукой. Такой наукой была для него метафизика.

Наконец, есть ещё и вопросы «как?» или «каким образом?». С точки зрения программы позитивизма<sup>5</sup>, это главные вопросы естественных наук и единственно осмысленные философские вопросы. Они роднят объяснение и описание, хотя это родство и не является кровным, оставаясь скорее отражением их соперничества. Поэтому, говоря о дедуктивной модели объяснения, важно не упускать из виду разницу в содержании вопросов «как» и «почему». Задавая вопрос «почему?», мы демонстрируем (возможно и неявно) наше желание узнать основания (причины) объясняемого явления. А задавая вопрос «как?», мы хотим узнать только способ (метод) решения определённой задачи, алгоритм поведения, но не алгоритм открытия. Иными словами, вопрос «почему?» – это вопрос чистой науки, тогда как вопрос «как?» – это скорее вопрос её приложений.

Вот почему требование Витгенштейна покончить с *любым объяснением в пользу описания* вряд ли можно принять как норму. Прав скорее Э.Шредингер, заметив, что одной только цели описания «совершенно недостаточно для стимулирования исследовательской работы в какой-либо области»<sup>6</sup>. Описание (даже тео-

ретическое) отнюдь не всегда удовлетворяет нашу потребность в объяснении, хотя в ряде случаев такое, конечно, вполне возможно. Но обернуть это отношение (между объяснением и описанием), вообще говоря, нельзя. Оно не симметрично.

Простой пример: для объяснения того (математического) факта, что множество всех рациональных чисел не больше множества натуральных (в смысле их счётности), достаточно обратить внимание на построение (описание) самих чисел. Ответ получаем непосредственно. Но тот факт, что вещественных чисел больше чем рациональных (факт несчётности континуума) уже требует доказательств (например, в виде диагональной процедуры).

Другим примером сказанного выше может служить объяснение на уровне прямого наблюдения фактов – умение понимать (узнавать) законы природы в их непосредственном проявлении. Такое объяснение, конечно, ещё не будет окончательным, поскольку факты (или отношения между фактами), при более глубоком их анализе, сами нуждаются в объяснении. А в этом случае, как говорит Э.Мах, объяснение «может иметь свой конец, но *потребность в объяснении никогда*»<sup>7</sup>.

Но, отдавая должное логике, забывать о роли наблюдения, конечно же, не стоит. Ведь в его общей познавательной роли объяснение далеко не всегда предполагает обязательное участие дедукции и ссылки на известный закон. К примеру, путь, которым шёл Ньютон к своей формуле (закону обратных квадратов для силы тяжести), строго говоря, не был ни дедуктивным, ни индуктивным. Великую роль здесь играла, видимо, гениальная интуиция учёного.

С некоторой условностью можно сказать, что полнота объяснения исчерпывается не описанием, а только доказательством. Описание – это внешний (синтаксический) контур познаваемого объекта. Объяснение – его внутренний (семантический) контур. И в этом смысле дедуктивный взгляд на объяснение, вообще говоря, неоспорим. Но он неоспорим лишь в его синтаксической части. *Наблюдение, Описание, Объяснение, Обоснование, Доказательство* – вот последовательность (упорядоченная слева направо), в которой развивается процесс познания от незнания к знанию. И внутри этого процесса мы вряд ли сможем обойтись без операций объяснения, выражающих иную, нежели логическую, связь понятий на пути к решению проблемы единства или порядка знания.

## 2. Объяснение как дедукция

Рассмотрим этот вопрос подробнее. Приоритет дедуктивной трактовки объяснения принадлежит, по-видимому, родоначальнику логического индуктивизма – Дж. Ст. Миллю<sup>8</sup>. Правда, он понимал дедуктивный метод весьма широко, включая в него и некоторые квазидедуктивные процедуры. Но когда позднее, в согласии с традицией, последние получили особый статус, идея дедуктивной трактовки объяснения возродилась на суженной логической базе аксиоматического метода.

В современную методологию науки операция объяснения вошла как прикладная часть процедуры дедуктивного вывода. Желая объяснить истинность какого-либо **B**, ищут из какой другой истины **A** может быть выведена эта истина **B**. Если вывод возможен и если при этом истинно **A**, то, стало быть, истинно и **B** (*modus ponens*).

Это, конечно, бесспорно, когда речь только о выводе, а не об объяснении истинности выводимых следствий. Но если вывод нам дан, а об истинности **A** нам ничего не известно, то дедуктивное объяснение истинности **B** не достигает цели («хромает»). Нам приходится искать либо другой способ доказательства истинности **A**, либо другой аналогичный вывод, но только с новой посылкой. Мы получаем вариант объяснения *относительно возможностей*. И так придётся поступать до тех пор пока мы не найдём такую истину **C**, которая может послужить нам этой новой посылкой.

Хотя с интуитивной точки зрения дедуктивный подход к объяснению кажется заведомым ограничением методологических интересов, всё же приходится согласиться с тем, что дедукция на основе содержательных посылок в трактовке научного объяснения как теоретического принципа (а не тактики в объяснительном процессе) является ведущим логическим элементом, оправдывающим возможность применения математических методов любого рода. В этом смысле мы вправе говорить о дедуктивном аспекте объяснения. Но отождествлять объяснение и дедукцию мы, на мой взгляд, не вправе. Во-первых, потому, что на практике объяснение «может включать, а может и не включать в себя изложение формальных, демонстративных аргументов»<sup>9</sup>. А, во-вторых, потому, что, коль скоро речь идет об общем случае, выставлять дедукцию

как необходимое условие объяснения мы не вправе и теоретически, поскольку в общем случае объяснение более похоже на *перевод в целях понимания*, чем на вывод.

В связи с этим возникает вопрос о том, насколько *завершённой* является конструкция наших рассуждений, чтобы её можно было принять как адекватную модель объяснения.

Приведу два простых примера.

Пример 1. Положим, что  $B$  – это система постулатов классической механики, и  $A$  – это теорема о сложении скоростей. Как приверженец классики я могу рассуждать следующим образом: «Рассуждение показывает, что  $B$  истинно, и я могу показать, что если  $A$  ложно (то есть, что истинно не- $A$ ), то ложна и моя система постулатов. Но я убеждён, что  $B$  истинно. Следовательно, истинна и теорема о сложении скоростей».

Пример 2. Пусть теперь  $B$  – это постулаты релятивистской механики, и  $A$  – всё та же теорема о сложении скоростей. Как приверженец релятивистской механики я должен рассуждать следующим образом: «Я убеждён, что  $B$  истинно, и могу показать, что утверждение об истинности  $A$  противоречит истинности  $B$ . Следовательно, ложно  $A$ ».

Приведённые рассуждения неоспоримы. По сути они сводятся к тому, чтобы представить нам как тождественную истину оба рассуждения – классика и релятивиста. Чтобы лучше это понять, придадим им формальное выражение:

1.  $(B \ \& \ (\neg A \supset \neg B)) \supset A$ ,
2.  $(B \ \& \ (A \supset \neg B)) \supset \neg A$ .

Из приведённой записи очевидно противоречие между классиком и релятивистом. Но эта противоречивость только кажущаяся. Из неё нельзя непосредственно заключить, истинна теорема о сложении скоростей или ложна. Факт противоречия легко объясняется несовместимостью условий теоремы, предоставляя нам право практического (или теоретического) выбора между классической или релятивистской механикой. Иными словами, мы вправе заключить, что *логика индифферентна к подлинной объяснительной стороне познавательного процесса*. Она лишь устанавливает (гарантирует) необходимую связь понятий, входящих в этот процесс, но необходим контекст и время для установле-

ния истинности постулатов. К этому и сводится как раз принцип дедукции, который предлагается обычно в качестве адекватной модели объяснения.

Посмотрим теперь, что ещё нам может предложить логика. К примеру, не может ли она, смягчив полученную выше альтернативу, каким-то образом оправдать пресловутую теорему. Ведь иногда ответ на такой вопрос зависит от того, какую логику мы используем.

И действительно, в формальном выражении первого примера я воспользовался законом снятия двойного отрицания. Поэтому вместо  $A$  аккуратней было бы писать  $\neg\neg A$ . Хотя с точки зрения классической логики обе записи равносильны, с точки зрения интуиционистской – нет. И это «нет» существенно меняет равноправное отношение к теореме. Если нельзя считать теорему о сложении скоростей истинной, то её нельзя считать и ложной теоремой<sup>10</sup>. Интуиционистски верной будет только её *неложность*. При этом классическая альтернатива выбора заменяется на интуиционистскую по слабому закону исключённого третьего. Любопытно, что это обстоятельство раскрывается только в данной мной логической структуре рассуждения, которая в физическом контексте, видимо, никогда не подвергалась анализу, так что ещё предстоит найти его физический смысл<sup>11</sup>.

В чём польза и где граница дедуктивного объяснения? Я думаю, что некая граница указана приведённым выше примером. Что касается пользы, то в отличие от объяснения *ad exemplum*, к которому мы часто прибегаем до всякого вывода, дедуктивная конструкция всегда завершена до последних деталей. Она *непрерывна* и не имеет «пустот» (её эллипсис должен легко восполняться). Это условие непрерывности для дедукции отмечал ещё Декарт. Позднее Лейбниц называл дедукцию *аргументацией по форме*, понимая под этим «не только тот схоластический способ аргументации, которым пользуются в школах, но и всякое рассуждение, которое приводит к выводу в силу своей формы, в котором *не приходится дополнять ни одного члена*»<sup>12</sup> (курсив мой, – М.Н.).

Аналитический характер дедукции как раз и состоит в том, что её доказательство разбирается «по кирпичикам» до последних деталей. А согласно известной интерполяционной теореме, всякий дедуктивно оправданный эллипсис  $A \mid\text{--} B$  можно преобразовать в полный логический вывод без купюр.

Но объяснение как дедукция ограничено существенно. Представленное как некая эвристика, оно вряд ли удовлетворит ин-терполяционной теореме. Тут всегда есть место для вопросов и до-гадок. Тут важна передача существа дела, *аргументация не по фор-ме, а по смыслу*. И, как я уже отметил выше, такая передача похожа не на вывод, а на *перевод*. По сути, это представляет весьма важ-ный и весьма распространённый *понятийный принцип объяснения* абстракций одной теории с помощью понятий (абстракций) другой теории. При этом мы объясняем новые понятия просто тем, что ука-зываем, как изменить старые, чтобы получить новую теорию.

Наглядный пример – переход от исторически первой (евклидо-вой) геометрии к геометрии афинной, где мы используем абстрак-цию в её прямом смысле. Сохраняя линейную структуру объектов, мы отказываемся от их метрической структуры, чем достигается, с одной стороны, генетическая связь с «материнской» теорией, а с другой, получается выигрыш в общности (абстрактности) объ-ектов (понятий) новой теории.

Другой пример – объяснение электропроводности и закона Ома на основе абстракций квантовой теории, который приводит Дж. Орир. При этом он замечает, что преподносить «закон Ома как самостоятельный закон природы – значит допускать ошибку»<sup>13</sup>. Последнее («растворение» одной теории в другой), конечно, не бесспорно. И если это вопрос выбора, то выбор так или иначе не-обходимо обосновать.

Когда в качестве причины (основания) для объяснения явлен-ий (абстракций) одной теории привлекаются понятия (абстрак-ции) другой теории, следует быть осторожным в оценке (квали-фикации) объясняемых явлений. Так, СТО как будто бы объяснила ошибку классической формулы (теоремы) сложения скоростей, о которой выше шла речь. Верно, что ошибочность классической формулы следует из законов СТО. Но, как я выяснил выше, с ин-туиционистской точки зрения и законов классической механики это выглядит иначе. По крайней мере, это выглядит иначе, если смотреть *изнутри*, а не *снаружи* на утверждения теорий, то есть в интервале их собственных абстракций. Доказательство в условиях СТО предполагает в посылках (как аргумент) значение скорости света. Но в классической теории этот аргумент не является ни ак-сиомой, ни теоремой. По сути, при доказательстве классических

теорем скорость света является *посторонней посылкой*. Нет ничего необычного в том, что смена аксиоматики привела и к новому классу доказуемых утверждений (теорем). Однако, в строгом соответствии с духом дедуктивного принципа, оценка объяснения каждой из формул, претендующих на истину, должна решаться не только *en bloc* (в общем контексте смены научных теорий), но также и в частности, – *внутри* соответствующей аксиоматики той или иной теории. Думается, что только такой взгляд на вещи отражает гносеологическую установку А.Эйнштейна – объяснять явления природы относительно определённой системы отсчёта.

### 3. Абстракция в объяснительном процессе

Замечу, что объективная сторона объяснения заключается в том, что та или иная абстракция обобщения или квантования знания всегда предполагает определенный гносеологический интервал, внутри которого она осмысленна, а вне которого – теряет смысл, подобно тому, как на молекулярном уровне теряют смысл измерения обычной линейкой. Такой интервал я называю *интервалом абстракции* прежде всего потому, что само его содержание обязано информационным возможностям исходных предпосылок (аксиом) теории, когда эти предпосылки имеют вид далеко идущих абстракций.

И в субъективных, и в объективных интервалах абстракции проявляется очень важная черта познавательного процесса – его семантическая дискретность. Не перечеркивая познавательное значение ортодоксальной концепции объяснения, основывающейся на *принципе соответствия*, мы должны отдавать себе отчет в том, что, вообще говоря, отношение объяснения не является отношением порядка в том смысле, в каком им является логическая выводимость. Поэтому представление о развитии (эволюции) познания как бесконечномерной последовательности научных теорий, упорядоченных отношением объяснения, вообще говоря, не имеет под собой достаточной основы.

Если вернуться к дедуктивной модели объяснения, то надо сказать, что она неоспорима *внутри* теории, то есть тогда, когда мы объясняем логическую законность её теорем. Например, мы

можем интуитивно (хотя и весьма правдоподобно) обосновать теорему о сложении скоростей, пользуясь понятиями классической механики. Но если нам приведут такое же интуитивное (и весьма правдоподобное) обоснование ложности этой теоремы, пользуясь понятиями СТО, нам (в защиту этой теоремы) не останется ничего иного, как обратиться к дедуктивной модели, привлекая в качестве аксиоматической основы главные абстракции классической механики – абсолютный характер времени и пространства и преобразования Галилея.

Мы скажем тогда, что *внутри* классической теории (в интервале её собственных абстракций) теорема верна. И это будет означать, что *истина является внутренним свойством теории*. Однако это ещё не всё, что необходимо для оправдания дедуктивной модели в том смысле, в каком мы обычно понимаем теорию дедуктивного вывода и истинность как дедуктивную выводимость. Необходимо ещё принять во внимание, что в реальном процессе формирования аксиом физической (а, возможно, и любой эмпирической) теории соседствуют, но не совпадают, два разных понимания истины – «истина как верифицируемость» (экспериментальная реализуемость) и «истина относительно следствий» (Кант). Только последняя всецело подчинена процессу дедукции. Она позволяет принимать как эмпирический факт не только проверяемые, но и абсолютно абстрактные принципы. Одним из таких принципов является экспериментально не проверяемый принцип инерции, который мы получаем путём контрпозиции из факта силовых взаимодействий.

Следовательно, по сути, возражения против дедуктивной модели могут лежать *снаружи* рассмотренной выше ситуации, например, тогда, когда речь идёт о взаимных отношениях классической и релятивистской механики.

#### 4. Транзитивно ли объяснение?

Поговорим теперь ещё об одном ограничительном свойстве, о свойстве транзитивности, предполагаемом обычно как свойство объяснения. По сути это абстракция, характерная для многих отношений. Говоря неформально и нестрого, она фиксирует следую-

щую их особенность: если есть прямой путь из  $x$  в  $y$  и из  $y$  в  $z$ , то имеется также и прямой (а не только косвенный через  $y$ ) путь из  $x$  в  $z$ . И это верно, каковы бы ни были значения переменных. Применительно к нашему случаю это означает следующую гипотезу: при наличии объяснения теории  $y$  в терминах теории  $x$  и теории  $z$  в терминах теории  $y$  объяснение теории  $z$  в терминах теории  $x$  должно существовать с необходимостью.

Известно, однако, что не все отношения транзитивны. Поэтому вполне естественно желание выяснить, является ли транзитивным отношение объяснения. Положительный ответ на этот вопрос означал бы, что все научные теории из определенной области, по существу, упорядочены отношением объяснения, так что для любой цепочки объяснений:

$$x_1 \text{ O } x_2, x_2 \text{ O } x_3, \dots, x_{n-1} \text{ O } x_n,$$

левые аргументы членов этой цепочки подстановочны слева направо в каждом из этих членов.

Легко заметить, что такая цепочка соответствует кумулятивной модели развития теорий, причём она вовсе не обязана быть конечной. В общем случае имеется в виду любая последовательность объяснений<sup>14</sup>. И проверку на транзитивность можно проводить с любой координаты этой последовательности.

Однако, в свете некоторых примеров<sup>15</sup>, допустимо предположить, что, ещё сохраняясь при достаточно малом  $n$ , транзитивность объяснения в конце концов всё же наткнётся на контрпример. На каком именно значении  $n$  это случится зависит, конечно, от характера теорий (концепций, моделей), которые подставляются вместо переменных в выражения вида « $x \text{ O } y$ ».

Конечно, можно считать, что и транзитивность объяснения, и предполагаемый контрпример – гипотезы. Но у гипотезы о нетранзитивности есть определённый психологический (и не только психологический) резон – она имеет достаточные основания стать фактом: «Процесс объяснения..., будучи транзитивным на уровне “абстрактной возможности”, не является таковым на “фактическом” уровне реального мышления учёного. Если процессы в системе  $A$  объясняются в терминах системы  $B$ , а процессы системы  $B$  объясняются в терминах системы  $C$ , то почему процессы в системе  $A$  должны обязательно объясняться в терминах системы

С? Нетранзитивность фактически осуществляемого сведения-выведения следует считать, по-видимому, *фундаментальной чертой человеческого познания*<sup>16</sup>.

### Примечания

- <sup>1</sup> См.: Новосёлов М.М. Абстракция в лабиринтах познания (логический анализ). М., 2005.
- <sup>2</sup> Вернадский В.И. Избр. тр. по истории науки. М., 1981. С. 43.
- <sup>3</sup> Курант Р. Предисловие к первому изданию // Курант Р., Гильберт Д. Методы математической физики. М.–Л., 1951. С. 11.
- <sup>4</sup> Мах Э. Принцип сохранения работы. СПб., 1909. С. 39.
- <sup>5</sup> См. журнал «Erkenntnis» (Познание). М., 2006.
- <sup>6</sup> Шредингер Э. Мой взгляд на мир. М., 2005. С. 12.
- <sup>7</sup> Мах Э. Научно-популярные очерки. СПб., 1909. С. 317.
- <sup>8</sup> Милль Дж. Ст. Система логики. М., 1900.
- <sup>9</sup> Тулмин Ст. Человеческое понимание. М., 1984. С. 163.
- <sup>10</sup> Хотя в свете релятивистской механики (нашего второго примера) она справедливо считается ложной. См.: Эйнштейн А. Физика и реальность. М., 1965.
- <sup>11</sup> В контекст интервальной программы (с её понятием о гносеологической точности теорий) это обстоятельство вписывается весьма естественно. См.: Каменобродский А.Г., Новосёлов М.М. О гносеологической точности и формировании интервалов неразличимости // Вопр. философии. 2007. № 11.
- <sup>12</sup> Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разуме. М., 1936. С. 423.
- <sup>13</sup> Орир Дж. Популярная физика. М., 1966. С. 9.
- <sup>14</sup> Правда, с оговоркой, что тривиальный случай удлинения цепочки объяснений за счёт свойства рефлексивности (которое ниже принимается как одно из свойств объяснения) с его фактической стороны не интересен.
- <sup>15</sup> Бирюков Б.В., Бирюкова Л.Г. Нетранзитивность научного объяснения и биофизика // Методологические и теоретические проблемы биофизики. М., 1979.
- <sup>16</sup> См.: Управление, информация, интеллект. М., 1976. С. 52. Подробное изложение формальных аспектов этой темы см.: Бирюков Б.В., Новосёлов М.М. Свойства объяснения и порядок в системе знаний // Единство научного знания. М., 1988.

# ПОЗНАНИЕ, ОБЩЕНИЕ, ЯЗЫК

*Е.Н. Шульга*

## **Эпистемологический контекст проблематики предпонимания**

Предпонимание в обычном, обыденном смысле слова ассоциируется нами с тем, что предшествует ясности понимания чего бы то ни было: текста, слова, отдельной фразы, реплики, жеста, знака; наконец, подтекста, кроющегося в этих знаках, жестах или фразах. Предпонимание переживается и осознается человеком самостоятельно и составляет важную сторону его внутренней психической и духовной жизни. Психологический акт предпонимания протекает одновременно с познавательной деятельностью и является элементом когнитивного процесса мышления. При этом сознание фиксирует и сохраняет в памяти субъекта содержание всего того, что предшествует пониманию и тем самым делает адекватным понятие. Но и само содержание понятого является результатом, суммирующим деятельность предшествующего опыта понимания и познания в его чистом виде.

Этот внутренний, интерсубъективный опыт предпонимания разворачивается чаще всего в виде соответствующих стереотипов обыденного сознания прежде всего через осознание того, что может быть «схвачено» в качестве понятого и что согласуется со стереотипными и наиболее приемлемыми для данного индивида ментальными состояниями. Например, представлениями, понятиями или даже заблуждениями, т. е. через все, что составляет индивидуальный внутренний опыт, который воспринимается человеком как объективная реальность, соответствующая опыту познавательной деятельности в самом широком смысле этого слова.

Таким образом, абсолютно понятным является для нас то, что согласуется с ментальными стереотипами (образами, понятиями, мнениями, предубеждениями, догадками), воспринятыми из окружающего мира и сформированными предшествующим индивидуальным опытом познавательной и социокультурной деятельности, в том числе (а быть может, и в первую очередь) осуществляемой в нашей повседневной жизни.

### **Эпистемологический смысл понимания. Реальность предпонимания**

Человек познает и одновременно осознает то, что он познает. При этом ассоциативное мышление усваивает культурные и социальные стереотипы, что делает их узнаваемыми и адекватными.

«Узнавание» (или опознание) знакомых элементов действительности (имен предметов и вещей, знаков, символов) окружающего мира оказывается возможным благодаря способности к его целостному восприятию. Причем отдельные элементы мира воспринимаются человеком в их целостности только как адекватные тому, что воспринято, прочувствовано в процессе его телесного контакта с другими людьми, т. е. благодаря социальным контактам и коммуникации.

Первоначальное знакомство с внешним миром начинается с узнавания интонаций голоса матери в младенчестве и вплоть до понимания привычных слов и разного рода «команд», направленных на обучение правильному восприятию и адекватному поведению в раннем детстве. Например, команды типа «дай игрушку», «открой ротик», «ешь», «закрой глазки», «спи», «не плачь» и т. п. предполагают определенный уровень понимания их со стороны ребенка. Адекватность ожидаемой реакции при этом (поведение ребенка) зависит от того, адекватно ли понято и усвоено им соотношение: имя – предмет – действие; узнаваемы ли имя предмета, слово и действие, которые уже сформировались в качестве определенного образа и образца поведения. Во всех случаях матери ясно, что правильная реакция ребенка свидетельствует о том, что он ее понимает. И хотя наука признает тот факт, что понимание приобретается нами в процессе освоения языка

и развития мышления, любящая мать всегда будет настаивать на том, что ее дитя «понимает» ее, хотя не умеет еще выразить это понимание словами.

Точно так же мы приписываем определенную долю понимания тем домашним животным, которыми себя окружаем и с которыми активно общаемся, называя их ласковыми именами, давая конкретные команды и требуя тем самым их выполнения. Мы склонны думать и утверждать, что прирученные нами домашние животные – кошки или собаки, «чувствуют», «знают», «ценят» нас и «все понимают». Тем самым мы придаем этим словам смысл, основанный на, казалось бы, очевидных фактах нашего наблюдения за повседневной жизнью наших домашних питомцев – смысл обыденный, не научный и, уж конечно, не философский. Рассуждая о безмолвном понимании домашних животных, мы хотим тем самым подчеркнуть тот факт, что между нами и нашими домашними животными существует определенный психологический контакт и в границах этого устанавливаемого нами контакта (контекста взаимоотношений) осуществляется наше, человеческое понимание нужд домашних питомцев. Встает вопрос: можем ли мы «безмолвное понимание» животных квалифицировать как наличие у них *пред-*понимания?

Следует отметить, что новейшие результаты зоопсихологии, социобиологии, биополитики, эволюционной эпистемологии представляют богатый материал для рассмотрения границ мышления и условий адаптации домашних и диких животных к той искусственной среде, в которой они вынуждены обитать. Но вряд ли мы найдем в этих науках указания на необходимость рассматривать проблему «понимания» таких животных, поскольку понимание рассматривается исключительно как фактор человеческого мировосприятия и имеет непосредственное отношение к восприятию языка и речи в коммуникативном и межличностном общении.

Тем не менее животные иногда могут с поразительной точностью имитировать звуки человеческой речи и способны воспринимать интонационные нюансы обращенных к ним отдельных выражений и даже узнавать (понимать?) значение некоторых слов. И хотя «животные своего языка не имеют, – как пишет, например, Р.М.Грановская, – наиболее высокоразвитые из них (горил-

лы и шимпанзе) до некоторой степени могут овладеть пониманием человеческого языка, но только в модификации глухонемых. Исследования последних лет показали, что шимпанзе тоже способны формулировать понятия и оперировать ими. Так, шимпанзе Джулия, чтобы добраться до лакомства, научилась выворачивать из крышки ящика шурупы специальной железкой, имеющей сточенный, как у отвертки, край. Когда обезьяна хорошо овладела этой процедурой, ей был предложен на выбор большой набор инструментов, который включал две настоящие отвертки. ...Джулия уверенно выбрала отвертку на основании осмотра и не прибегала к опробованию. Она знала, какими качествами должен обладать нужный ей предмет. Таким образом, наши представления о возможностях животных постепенно расширяются<sup>1</sup>.

Внимательно перечитав приведенную цитату, не сложно заметить, что Грановская, в описании поведения шимпанзе прибегает к словам с конкретным смысловым содержанием: *научилась, овладела, уверенно выбрала, знала*. Однако следует подчеркнуть, что эти слова не стоит понимать буквально, но лишь в том смысле, что овладение всеми вышеперечисленными качествами происходит лишь *до некоторой степени* и при условии, что обезьяна будет обучена экспериментатором. Иначе говоря, шимпанзе до некоторой степени обучилась, до некоторой степени овладела, до некоторой степени знала. Ясно становится, что навык, полученный обезьяной в процессе такого обучения, не должен быть квалифицируемым как элемент того же самого знания, которым владеет экспериментатор. На уровне эксперимента не происходит обмена знаниями в той мере, как это происходит с людьми в процессе взросления, обучения и коммуникации.

Итак, используя термин «понимание» и по отношению к человеку, и по отношению к животным, мы тем самым вынуждены признать факт существования феномена понимания. Остается открытым вопрос о правомерности рассмотрения «понимания» животных как эволюционно обусловленное *предпонимание*. Закономерным образом возникает также и ряд других вопросов. Во-первых, является ли доречевое понимание ребенка предпониманием? Во-вторых, правомерно ли использование понятия предпонимание по отношению к животным, или только к человеку? В-третьих, существует ли определенное соотношение между пред-

пониманием и пониманием и если это так, то каково участие предпонимания в процессе понимания и познания? Наконец, каково значение феномена предпонимания в познавательной и социокультурной деятельности человека?

Прежде всего отмечу, что рассматривая человеческое сознание с точки зрения этапов становления процесса осознания в качестве понимания или даже предпонимания, мы должны учитывать те психические процессы, которые сопутствуют раскрытию сущности этого процесса. Психические процессы, проявление которых мы выделяем в качестве феноменов, наблюдая за развитием ребенка – восприятие, память, внимание, речь, мышление и эмоции, – являются различными гранями сознания. Сознание объединяет в себе все эти психические процессы и не может существовать без любого из них. Практически все психические процессы вносят свой вклад в специфику организации сознания, но именно благодаря сложному процессу взаимодействия эмоций, мышления, памяти и, в особенности, речи формируется сознание. Таким образом, вопрос происхождения предпонимания непосредственно связан с выходом на фундаментальный уровень исследования становления сознания в его онто- и филогенезе.

«Безмолвное понимание» со стороны ребенка, которое мы от него ожидаем с первых дней его жизни (речь идет о так называемом фонетическом периоде развития речи, когда ребенок издает отдельные звуки и артикулирует первые слова), может быть квалифицировано не как факт пробудившегося сознания, но как специфическое проявление врожденной приспособляемости к внешнему миру. Эта врожденная способность проявляется в определенных активных действиях (плач, лепет, спокойное бодрствование, сон), которые понимают и интерпретируют окружающие. Например, плач ребенка воспринимается матерью не только как сигнал или призыв о помощи, но и как выражение его каких-то внутренних, эмоциональных переживаний.

К слову замечу, что современная психология рассматривает переживание как важную ступень в становлении полноценной психики человека. Более того, переживание – это генетически более древняя психическая функция, чем познание. Зачаточные формы переживания свойственны и животным. Но в отличие от них человек умеет выразить свои переживания словами; он

учится также сопереживать и сочувствовать другим, строя взаимоотношения, вступая ради них в различного рода социальные контакты и строя отношения, присущие только человеку. В этом смысле о понимании одного человека другим мы говорим, подразумевая *взаимопонимание*, на которое каждый из нас рассчитывает по мере взросления.

Потребность во взаимопонимании, так же как и сама способность «понимать нечто» – универсальное свойство человеческой природы. Формирование этого качества обусловлено социальными факторами, но как свойство души оно независимо от того социального статуса (положения в обществе), которое достигает та или иная личность. И того, кто ищет понимание другого, а не самоутверждения, должен быть готов к признанию собственных ошибок, которые могут быть следствием заблуждений, предрассудков, неподтвержденных ожиданий и предположений.

Тем не менее адекватность понимания самого себя возникает не раньше, чем человек начинает рефлексивно осознавать (понимать) себя в семье, группе, обществе и государстве. Говоря другими словами, мир понимает нас значительно раньше, чем мы начинаем понимать и осознавать себя частью этого мира, ассоциируя или отделяя себя от всего того, на что направлено наше внимание.

Повседневный опыт узнавания и размышления – сфера понимаемого и понятого – расширяется за счет появления новых суждений о тех объектах, на которые направлена наша рефлексия. Поэтому приставка *пред* (понимание, суждение, убеждение, рассудок), по моему мнению, удачно подчеркивает смысл этих понятий, указывая на *предварительность* чего-то, что является результатом индивидуального переживания и что фиксируется (или находит отражение) в сознании, являясь одновременно результатом активной понятийной деятельности мышления.

Приставка *пред* указывает также на возникновение некоторого суждения о предмете, но только тогда, когда мы размышляем о предмете в терминах рациональности. Эти субъективные суждения воспринимаются как одномоментные и целостные. Целостность восприятия переживаемого (предпонимание смысла) становится возможной благодаря действию сложного механизма взаимодействия психофизического, эмоционального и рационального элементов процесса мышления и познания.

К сожалению, сама проблематика предпонимания, в особенности, рассматриваемая в контексте современной эпистемологии, практически не обсуждается отечественными представителями философской мысли. О предпонимании упоминают лишь те представители классической философской герменевтики и в тех редких случаях, когда появляется необходимость выявить и обосновать методику получения смысла при истолковании и интерпретации текста. Философская герменевтика использует понятие предпонимание также и в более широком контексте, для обоснования методологии понимания. Поэтому я вижу необходимость сначала выявить смысл, придаваемый понятию предпонимания, чтобы затем определить границы его когнитивного участия. При этом я буду опираться на такие герменевтические концепции, в которых пониманию и предпониманию придается ценностное значение и социально-культурная направленность. Речь идет, в первую очередь, о концепции Макса Шелера, который вводит понятие *предубеждение*; Фридриха Шлейермахера, определяющего место предпонимания в основании коммуникации; Мартина Хайдеггера, исследующего фундаментальные основания смысла; Ганса-Георга Гадамера, выделяющего *предсуждения* в качестве условия понимания и других философов.

### О понятии «предпонимание» и границах его использования

Следует отметить, что оригинальные термины, являющиеся основой конструкции понятия «предпонимание», содержат приставку *vor* в словах *Vorkonstruktionen* – «предварительные конструкции», *Vorstukturierung* – «предструктуризация» или *Vorwurf* – «предварительный проект». В данной моей работе приставка *пред-* используется в отношении русских слов и понятий: понимание, суждение, рассудок, убеждение, поскольку она удачно подчеркивает смысл предварительности (предшествования) и необходимости задумываться. Кроме того, способность понимать, индивидуально присущая субъекту, предполагает существование феномена предпонимания, на которое явно указывают такие особенности душевной организации личности, как умение «вчув-

становаться», «войти в положение» другого, «вжиться» в круг его жизненных проблем и т. п. Например, о человеке, который нас не понимает или по каким-то причинам не хочет «войти в наше положение», т. е., проще говоря, «не контактен», мы говорим, что он «плохо социализируется». Такой социальный контекст проблемы понимания и предпонимания, в которой понимание приобретает новый смысл и рассматривается как результат социальной коммуникации (например, умение общаться с людьми, адаптироваться к группе и жить в обществе), является результатом действия многих причин, но также и следствием внутренне развитого понимания.

Философская герменевтика широко использует аналогичные понятия для объяснения конкретной идеи, отдельного фрагмента или всего текста в целом. Однако в герменевтике понятия «вживание», «вчувствование», «вхождение в контекст» адекватны феномену предпонимания в теории понимания, соотносенной с интерпретацией текстов. Напомню, что герменевтическому пониманию свойственна неразрывность интерпретации смыслов и их конструирования. Поэтому здесь предпонимание выступает одновременно как категория описания, выяснения и одновременно как элемент воссоздания смысла. Этот термин указывает также на возникновение смысла в индивидуальном переживании в последовательных фазах символической интерактивности (взаимодействия) людей.

Адаптация предпонимания в социологии представляется уместной и вполне закономерной, поскольку субъективный акт предпонимания присутствует в момент процесса интерактивной интерпретации, когда происходит переложение субъективно переживаемого (восприятия) на понимание интересубъективного смысла. Возникает коммуникация в ее субъективном восприятии и осознании. Однако этот же акт предпонимания в смысле внутренне переживаемого понятого и осознаваемого смысла того, что понято может препятствовать успешной коммуникации. В любом случае, с точки зрения субъективного происхождения, возможность интерактивности в коммуникации является результатом открытости субъекта к интерактивному восприятию контекста акта коммуникации.

Рассуждая дальше в этом направлении, можно предположить, что предпонимание и как данность, и как акт сознания наиболее отчетливо осознается в тех случаях, когда требуется полнота понимания так называемого *совокупного знания*. Речь идет, в частно-

сти, о знании, которое скрыто за наблюдаемыми знаками внешнего мира или более сложными символами. Скорость истолкования (моментального схватывания и понимания) смысла наиболее простых и узнаваемых знаков и символов проявления внешнего мира определяет и часто направляет поведение человека, опосредуя тем самым ту или иную реакцию на воспринятый и адекватно понятый им знак. И хотя мы не можем детально описать весь механизм специфического проявления различных ментальных состояний в качестве реакций на моментально схваченный нами смысл воспринятого знака – назовем его *событием понимания*, едва ли можно сомневаться в том, что следующее за ним физическое поведение является следствием такого рода реакции. Поэтому вместо постулирования специфических ментальных состояний, стоящих за физическим поведением, уместно будет постулировать их как *события предпонимания*, используя для этого простейший аргумент – неоспоримость факта предпонимания в деятельности нашего мышления и теоретического познания.

Итак, предпонимание как явление можно рассматривать двояко. Во-первых, как психический феномен, относящийся к области так называемых *умственных сущностей*. Однако «умственные сущности» не являются необходимыми для обоснования той или иной теории, поэтому я их здесь рассматривать не буду – исследование их может быть делом психологов. Во-вторых, предпонимание можно рассматривать как промежуточное звено сложного акта понимания или его «первое основание». Но и в этом случае перед нами оказывается категория, относительно которой, в конце концов, все равно ничего нельзя установить окончательно. Встает вопрос: как соблюсти необходимый уровень фундаментальности исследования проблематики предпонимания и при этом не потерять из вида обоснование и систематизацию характеристик предпонимания в самых разных его аспектах проявления?

Проблема предпонимания традиционно связывается с обоснованием методологии истолкования и интерпретации, развиваемой, как было уже отмечено, философской герменевтикой, а также и феноменологией. Последняя использует категорию предпонимания применительно к деятельности рассудка – осознанию или осмыслению, и здесь мы вторгаемся в область скрытых предпосылок самого философского мышления, для которого предпонимание

должно рассматриваться как одно из основополагающих, фундаментальных понятий эпистемологии как теории познания. С другой стороны, рассматривая предпонимание как некую методологическую составляющую процедуры интерпретации, мы невольно попадаем в тот герменевтический круг, из которого, условно говоря, как раз и вышла рассматриваемая категория. В связи с этим следует подчеркнуть, что философско-герменевтический аспект рассмотрения предпонимания – явно не единственный. Многоаспектность участия предпонимания в концептуальных и теоретических построениях зависит от уровня анализа, на котором осуществляется адаптация данного понятия к исследовательскому процессу в целом, рассматриваемому (во всех гипотетически возможных случаях) как процесс когнитивный, где предпонимание будет означать не просто выход на фундаментальный уровень, но также:

(1) предельную точку между некоммуникативным восприятием и диалогически конструируемым смыслом;

(2) предрасположенность субъекта к принятию ориентации на интерсубъективные смыслы;

(3) отличительную особенность в созданном интерактивном процессе дискурса.

Следует обратить внимание еще на одно обстоятельство. Как можно увидеть, на появление предложенной тройственности подхода к изучению предпонимания накладывается второе измерение – круга. Эта особенная «круговая» концептуализация предпонимания возникает вследствие герменевтического происхождения самой проблемы понимания и предпонимания. Философско-герменевтический смысл предпонимания таков, что позволяет рассматривать предпонимание и в более широком контексте, анализируя движение смысла в процессе общения (или коммуникации). Поэтому я убеждена в том, что «круговая» концептуализация предпонимания дает надежду на поднятие степени адекватности описаний интерактивной деятельности до той же самой деятельности, но понимаемой в терминах смыслов, которые используют ее участники. Такое использование термина *предпонимание* может, в свою очередь, быть полезным в формулировании ответа на вопрос о процедуре конструирования, подтверждения и согласования чувства существования (сопричастности жизни) в действительности определенного порядка. Это ни что иное как ощущение человеком (людьми) некой социальной упо-

рядоченности событий (с ним происходящих), что в конечном итоге приводит к самому общему вопросу, решение которого непосредственно связано с интерактивной теорией общества: *как возможно предпонимание?*

Вокруг этого последнего вопроса пылают самые жаркие споры и контroversии в среде теоретиков интеракционизма. Опуская их описание, отмечу только, что все дискуссии по поводу проблемы интерактивности, рациональной коммуникации и т. п. наводят на мысль о необходимости расширения понятийного аппарата теории понимания за счет включения в нее категории предпонимания. Тем самым проблематика предпонимания оказывается актуальной не только для нужд развития герменевтики и эпистемологии в целом (по отношению к которой некоторые теории и герменевтические концепции являются находящимися внутри данной предметной области философии), но одновременно и для нужд развития феноменологии и даже для социологии.

Именно для социологического комплекса теорий предпонимание оказывается той категорией, участие которой может сыграть важную теоретико-познавательную и эвристическую роль. Например, при разработке теоретического аппарата символического интеракционизма; при анализе категории рациональности, коммуникативного символа и дискурса в сопоставлении с проблематикой интерактивного процесса. Результатом подобного сопоставления может стать выделение и обоснование фундаментальных ограничений, структурирующих дискурс интерактивного процесса. Наконец, особые надежды, связанные с рассмотрением концептуальной сферы предпонимания и ее возможного перенесения на другие сферы научно-теоретической деятельности, касаются согласованного развития упомянутых символических понятий интеракционизма с перспективой формирования такого новейшего направления, как интерактивная герменевтика. Ограничения использования категории предпонимания касаются тех форм воплощения самой проблематики понимания и познания, что может быть обнаружена при сопоставлении (и согласовании) результатов, полученных феноменологией и философской герменевтикой с тем новым теоретически множественным смыслом, который ей приписывают современные философы, изучающие социальные аспекты бытия и познания.

## Сущностная характеристика предпонимания

Одним из центральных философских вопросов является выявление сущности изучаемого объекта, процесса или явления и обоснование этих сущностных характеристик. Так, обосновывая сущностные характеристики понимания и выявляя его феноменологические основания, мы невольно выходим на такой уровень рассуждений, когда вынуждены производить так называемую феноменологическую редукцию, отвлекаясь от субъективных характеристик осуществления акта понимания, от всех побочных явлений, не имеющих отношения к смыслу, и от всех свойств его носителя. При этом реальность понимания и его сущность остаются предметом нашего эпистемологического анализа.

Но что является подлинным объектом – сущность понимания, или метод, с которым понимание демонстрирует себя, например, в символической интерактивности, в реальном акте коммуникации или во внутреннем акте познания? Метод, с помощью которого подлинная сущность понимания может быть раскрыта и предъявлена, состоит в следующем. В случае, когда возникает вопрос о том, является ли «нечто данное» подлинной сущностью, следует признать, что если это «нечто данное» действительно – сущность, то пытаться наблюдать это «нечто» попросту невозможно. И вот почему. Для того чтобы сообщить наблюдению определенную направленность на объект и его содержание (в нашем контексте – это содержание предпонимания), у нас уже должно существовать в качестве предпосылки нашего понимания сущности предпонимания восприятие этой данности в объекте. Иначе говоря, мы уже имеем некоторое представление о предмете нашего размышления – у нас есть предпонимание того, на что направлен наш познавательный поиск и по поводу чего мы строим (или выдвигаем) предположения.

Дело в том, что мы обладаем определенной долей знания о предмете или *предзнанием* сущности того предмета, о котором размышляем, или предметной области нашего исследования. Поэтому правомочны вопросы: *что есть предпонимание – нечто в пространстве сознания?* Или «нечто нечеткое», забытое и не получившее пока еще смысловую завершенность в виде конкретного образа, ясной мысли, артикулируемого суждения или идеи?

Наконец, предпонимание – это нечто, выступающее как некое предчувствие чего-то, что вот-вот обретет в сознании определенные, завершенные черты образа, мысли, идеи?

Характер всех этих вопросов показывает, что они так или иначе связаны с сущностными характеристиками феномена предпонимания, которое само по себе (как сущность) – ненаблюдаемое. Сущность как таковую мы наблюдать не можем. Сущность как таковая не является ни индивидуальной, ни всеобщей. Поэтому о сущности предпонимания как о данности, явленной в сознании, мы можем рассуждать только в терминах адекватности ему (нашему сознанию) того содержательного элемента акта познания, вектор которого направлен на понимание истинного смысла предмета нашего рассуждения и на котором завершается сама процедура (или сам процесс) познания. В этом случае мы вправе утверждать, что это «нечто» нами понятное является одновременно нашим знанием о предмете нашего размышления.

Предпонимание всегда содержательно наполнено и эмоционально окрашено, поэтому в феноменологическом смысле – оно всегда индивидуально. Но если допустить, что индивидуальная способность человека к предпониманию не является всеобщей, то и взаимопонимание людей в обществе и в реальной жизни было бы невозможно. Однако этого не происходит. Следовательно, предпонимание в его субъективном смысле – лично субъективно и индивидуально, но в социальном смысле – оно всеобще.

Тем не менее мы можем размышлять о предпонимании на феноменологическом уровне. Сущность предпонимания в индивидуальном акте познания раскрывается через наблюдение «нечто такого», что уже усмотрено сознанием, «схвачено» им в моментальном акте *пред*-знания. Таким образом, феноменологическая характеристика предпонимания – это отражение некой «стабильной очевидности» реального мира и его объектов.

Поэтому суть предпонимания в акте познания мы можем понять, раскрывая смысл его и применяя к акту познания определенные, простые (и синонимичные) понятия, которые приобретают смысл только в отношении отдельных содержательных характеристик предметов размышления, отдельных актов восприятия.

Итак, при попытке дать сущностную характеристику категории предпонимания, мы впадаем в круг, объясняя сущность предпонимания, исходя из него самого. Преодоление этого фундамен-

тального препятствия возможно, по-видимому, в том случае, если мы уделим больше внимания месту предпонимания в процессе восприятия и формирования смыслов в актах понимания.

Специфика предпонимания обусловлена его детерминирующей ролью в субъективном акте восприятия, где оно играет роль некоторого основания, сцены, на которой разыгрывается «драма» понимания, и законы которой субъекту приходится постоянно учитывать (как приходится птице в полете учитывать законы гравитации). Структура и система предпонимания в этом случае не обязательно идентична структуре понимания, а смыслы «текста» или диалога образуют свою собственную систему, вызванную потребностями акта восприятия и функционирующую по своим внутренним законам. В этом случае предпонимание оказывается внешним явлением по отношению к пониманию. Таким образом, теория понимания – это дисциплина, которая не предшествует *феноменологии предпонимания* и не служит для нее основой, но следует за ней.

В своем полном объеме эта теория не может мыслиться как ограниченная предпониманием в смысле теории предпонимания; теория понимания – это учение о постижении смысла и обработке объективного содержания ценностных суждений, которые раскрывает познание. Но я не буду давать определение предпонимания как такового, поскольку дефиниции всегда вторичны в развитии познания. Тем не менее, по мере познания сущности предпонимания прояснится и смысл тех сопутствующих ему категорий и понятий, которые отвечают концептуальному содержанию рассматриваемых аспектов теории понимания. Задача исследования также сводится к тому, чтобы выявить тот концептуальный слой данности, который фигурирует как исходный пункт для философского анализа рассматриваемой здесь проблемы.

Близость понимания и познания – очевидна. Оба они (понимание и познание) занимаются осознанием того, что дано в мыслях. Поэтому предпонимание как осознание – это всегда феноменологический акт данного (или проявленного) в мыслях, «*сознания о...*». Опыт познавательной деятельности мышления приводит к знанию. Как нет познания без знания, так нет понимания *без* предшествующего ему предпонимания. И если понимание – это результат упорядоченного содержания предшествующего ему знания, то и предпонимание – это определенная (нерасчлененная)

целостность, неподдающаяся структурированию. Предпонимание следует рассматривать, скорее всего, как важный элемент в структуре теории понимания, которая в свою очередь сама является элементом структуры процесса познания в его завершающей фазе.

Проблема обоснования теории понимания, рассмотрение самого процесса понимания на его сущностном уровне, влечет за собой вопрос о том, в какой степени смыслы, создаваемые в процессе понимания, являются автономными и самодостаточными. Обусловлены ли они актуальными потребностями интерпретации, и в какой степени они предстают зависимыми от определенных теоретических и мировоззренческих установок, навязываемых нашему сознанию постулатами веры, знания, предрассудками, идолами разума и т. п.? Каковы корни этой глубинной зависимости и каково происхождение обусловленности нашего понимания (теории понимания) понятиями и концепциями предпонимания? Поиски ответов на эти вопросы неизбежно влекут за собой обращение к философским теориям и учениям, так или иначе затрагивающим многоаспектный феномен предпонимания.

Разыскивая в философской герменевтике, а еще раньше – в феноменологии – фундаментальные предпосылки идеи предпонимания, следует начать с обзора предшествующих концепций. Мы находим категорию предпонимание (хотя и в разных ее обликах) в трудах Макса Шелера, Фридриха Давида Шлейермахера и Мартина Хайдеггера. Эти философы вводят в свой научный аппарат такие, казалось бы, слабо связанные по смыслу понятия, как предубеждение, предсуждения, предпонимание, предпроект. И хотя эти концепции предпонимания далеки от современного понимания данного термина, например, в том смысле, какой придают предпониманию Ганс-Георг Гадамер или Поль Рикёр, тем не менее, именно у названных авторов мы обнаруживаем предвидения, существенные с точки зрения символической интерактивности.

Обоснование концепции символической интерактивности – это вопрос специального рассмотрения, который выходит из рамки данной статьи. Важно лишь подчеркнуть, что именно символический интеракционизм может служить той базой, которая помогает увязать концептуальный слой проблематики предпонимания (в ее эпистемологическом смысле) с концепцией диалоговой рациональности.

## Предубеждение как мнимое значение

Немецкий философ Макс Шелер многими историками философии причисляется к феноменологам на том основании, что некоторые его идеи восприняты непосредственно от его современника и учителя Гуссерля. Эдмунд Гуссерль – основатель феноменологического движения в философии, в числе прочих выдвигал важную для нас идею фундаментальности философского знания. Он учил, что в фундамент философского здания могут быть положены только стабильные очевидности, поскольку *«без очевидности нет науки»*. Границы аподиктической очевидности заданы границами нашего знания, поэтому следует искать нечто настолько самоудостоверяющее, чего нельзя отрицать. Последние аподиктические и неопровержимые данные он находит в сознании, существование которого непосредственно воспринимается и потому очевидно. В конечном итоге именно сознание оказывается единственной реальностью. Наконец, из самоочевидности сознания следует возможность исследования его как объекта философского анализа.

Такая философская установка изначально предписывает исследователю веру в существование мира вещей, которые следует рассматривать не как факты мира, а как феномены. Познание вещей в качестве феноменов осуществляется посредством очищения их в процессе анализа от словесных нагромождений, затемняющих понимание их истинного смысла. Трансцендентальное сознание конституирует смыслы вещей, поступков, институтов. Поэтому феноменологический анализ предполагает описание и анализ того или иного состояния сознания (его интенций), например угрызения совести, состояние стыда, святости, любви, справедливости и т. п., но всегда на уровне их сущности. Таким образом, феноменология – это наука, основанная на анализе и описании сущностей, но в отличие от психологии, которая также интересуется сущностями, рассматривает эти разнообразные феномены не как частные факты, а как универсальные сущности, наделенные общефилософским смыслом.

В противоположность идеалистической феноменологии Гуссерля реалистическая феноменология, представленная Шелером, ищет ответы на вопрос: почему ту или иную вещь следует рассматривать как ценностно ориентированную, а не как та-

ковую? Например, любовь – это движение, посредством которого любой индивидуальный предмет, несущий ценностный смысл, достигает наивысшей ценности, доступной пониманию его в соответствии с его идеальным назначением. Любовь приводит к возвышению любимого, но возвышает также и любящего. Понимающая любовь – это умение по одному выразительному жесту разглядеть линии ценностной сущности личности, независимо от всякого эмпирического и индуктивного познания, которое скорее эту сущность скрывает, чем проясняет. Поэтому не только этический прогресс, но и ценностный прогресс вообще Шелер связывает с образцовыми социальными личностями (например, гений, герой, святой). Он вводит *категорию общности* как нечто такое, что придает смысл и ценность личности, и строит на этой фундаментальной основе теорию общности.

В книге «Проблемы социологии знания»<sup>2</sup> Макс Шелер выдвигает проект, согласно которому социальное знание должно опираться на определенные, четко сформулированные представления о том, что представляет собой знание как таковое и каковы познавательные возможности человека. Согласно Шелеру, социальное знание должно подчиняться выражению того, что познавательные возможности человека социально детерминированы (первый закон социологии знания) и что знание принимает различные формы, подчиненные общественно обусловленным преобразованиям (второй закон социологии знания). Социальную группу Шелер понимает как форму бытия и существования, как важный элемент, посредничающий между бытием индивидуума и тем, что им познается. Но прежде чем индивидуум осознает собственное Я как ценностно-содержательное (уникальное и наделенное определенными творческими возможностями), он необходимым образом участвует в переживаниях других людей, сопереживая им и разделяя с ними коллективное Мы.

Социальные группы имеют в концепции Шелера душу (*Gruppenseele*) и дух (*Gruppengeist*). Десигнатам обоих терминов он придает статус субъектов, преимущественно психического свойства и содержания. Душа группы проявляется в создаваемых народом и сохраняющихся в культуре мифах, в народной религии, обычаях, обрядах, песнях, жаргоне, характерном для данной социальной группы. Генетически душа группы безлична. Способ

проявления духа группы – этого первого и самого низшего уровня социальной организации – связан с возможностью представления (или выражения) собственного Я через творчество, раскрывающее смысл его (сущность духа) в звуках, движениях, материалах (музыка, танец, создание материальных объектов искусства и быта). Иначе говоря, через духовный аспект жизнедеятельности как раз и происходит творчество смыслов. Эта способность возникает вследствие объективного понимания смыслового содержания произведений творческого Я, и этому этапу предшествует субъективное, непосредственно данное понимание правил получения смысла. Такое понимание, присущее исключительно людям и протекающее в символической плоскости, надстроено над целой гаммой способов нахождения знания, которое люди разделяют с другими людьми, живущим на Земле. Таким образом, *категория общности* подразумевается везде, где речь идет о специфике получения и передачи знания, неявно присутствуя во всех теоретических положениях, касающихся не только самого понимания, но и типологии знания, которую выстраивает Макс Шелер.

Процесс приобретения знания Шелер рассматривает, начиная с факта признания наиболее элементарного знания – знания об участии в обществе (т. е. своего рода социальное предпонимание как знание того, что человек является членом семьи, частью социальной группы, общества). Этот тип знания считается данным людям *a priori*; оно предшествует появлению сознания «Мы» и «Я», последнее содержательно осознается еще позднее, чем «Мы».

Необходимым условием восприятия других индивидуумов и участия человека в их переживаниях как раз и является знание своей принадлежности к группе. Индивидуальные формы проявления такого рода участия Шелер связывает со структурой группы. В группах с первичной структурой преобладает склонность к идентификации Себя с Другими. По мере развития групповых структур появляется тенденция к бессознательному «заражению» поведением «Другого», а затем – склонность следовать Другим. Поскольку предметом следования Другим становятся целенаправленные действия, то перед нами ни что иное как копирование и подражание, которое, происходя между поколениями групп, лежит в основе создания традиции и является процессом, конституируемым (создающим) возможность действий. Противоположным про-

цессом является способ наблюдения Другого сквозь призму собственной жизни. Рефлексивное знание, получаемое таким путем, также является социально детерминированным<sup>3</sup>.

Концентрируя внимание на направлении и мотивах познания, Шелер исключает содержание знания из области социального влияния на том основании, что человеческое сознание имеет постоянные, присущие ему самому области знания (третий закон социологии знания), коррелированные с предметными областями, которые наполняются содержанием в строгом порядке возвышения – от относительно однородного знания к строго организованному. Шелер подчеркивает, что социальное знание качественно и предметно отличается от других видов знания и выделяет три фундаментальных формы его организации.

*Избавительное знание* – знание на уровне верований, соответствует относительно однородному теологическому мышлению. Социальные формы этого вида знания: вера, религиозные группы и секты.

*Формирующее знание* – область рационального знания – так называемые школы мудрости. Им соответствуют разнообразные сферы научной деятельности и научные институты.

Особую область знания составляют формы мысли, сформулированные в языке, надстроенном над повседневным опытом познания – это научное знание, «научные и исследовательские организации позитивной науки»<sup>4</sup>.

Перечисленные виды знания и формы организации приобретенного знания следует отличать от мнимых форм знания, которые не имеют онтических эквивалентов. Содержание мнимого знания как раз и составляют предубеждения.

Предубеждения Шелер определяет как «конгломераты коллективных интересов и мнимого содержания знания». Предубеждения присущи всем людям ввиду их национальной, профессиональной, классовой, государственной или партийной принадлежности. Статус мнимого знания обусловлен «совокупным интересом» людей, лежащим в основании предубеждений. Предубеждения поэтому могут рассматриваться как особый вид знания, содержание которого имеет социальное происхождение, выводящееся из интереса конкретных социальных групп и только в их сфере сохраняющее свое значение.

В предубеждениях Шелер видит источник идеологий, возникающих в социальных контекстах как очередные «конгломераты коллективных интересов», оправдывающие системы произвольных и неосознанных предубеждений посредством ссылки на сознательную рефлексию. Содержание предубеждений в сочетании с идеологией составляют «публичное мнение», выражающееся в общих для данной социальной группы и ее окружения, оценочных формах.

Таким образом, характер любого человеческого знания остается в концепции Шелера бесспорно социологическим. Это связано с взаимообусловленностью форм духовных актов, в которых приобретает знание, с социальной структурой, в которой оно реализуется, получая социальное значение. Дух – равно в индивидуальном и групповом измерении – остается «фактором детерминации» знания. Тем самым он может выполнять также и негативную функцию, связанную с замедлением и торможением смыслов (в частности, может определять потенциальное качество знания в его культурном содержании). Однако он (дух группы, дух нации, дух класса и т. д.) не является «фактором реализации» того или иного вида знания. Только соединение идей, интересов, склонностей и тенденций косвенно дает возможность влияния на позитивный фактор реализации духа группы – действие и свободную волю.

Взаимообусловленность выбора предмета знания и способа его рассмотрения в структурных формах функционирования человеческих групп проявляется в осуществляемом каждый раз выборе форм функционирования мысли (определяемых как функционализация сущностных восприятий самих вещей). Фундаментальным фактором выбора здесь являются *предубеждения*, выражающие перспективы социальных интересов и лежащие в основе формирования общественного мнения, оценивающего воспринятое (группой) содержание форм знания вплоть до понимания этого знания в рамках рефлексии.

Как можно увидеть на примере идей Шелера, само понятие предубеждения, хотя и соотносится с предпониманием, и оба понятия могут характеризоваться как близкие, родственные, однако переход в социальную сферу исследования ясно показывает, что предпонимание непременно изменяет собственные сущностные характеристики, приобретая новый социально окрашенный смысл и новое место в концепции. Тем самым многоаспектный характер

предпонимания показывает перспективы, касающиеся как феноменологического поиска – прививка предпонимания к феноменологии, так и расширение концепции предпонимания за счет включения ее в социальные исследования.

### Примечания

- <sup>1</sup> Грановская Р.М. Элементы практической психологии. СПб., 2000. С. 264.
- <sup>2</sup> См.: Scheler M. Problemy sociologii wiedzy. Warszawa, 1990. S. 3–67.
- <sup>3</sup> Там же. С. 30–31.
- <sup>4</sup> Там же. С. 29–30.

И.П. Фарман

## Язык и действие: традиционные и новые контексты\*

В языке есть две тенденции: к сохранению и к обновлению.

*Э.Кассирер. Опыт о человеке*

Интерес и обращение к языку, издавна присущие философии, в настоящей эпистемологической ситуации проявляются в разных формах и – что особенно важно – в контексте самых современных теоретико-познавательных проблем. В такой направленности можно выделить несколько аспектов: 1) развитие собственно языковой проблематики и лингво-семиотического анализа, тенденцию к распространению методологии, связанной с «лингвистическим поворотом», на всё более широкие сферы гуманитарного знания; 2) существенное *повышение статуса языка, расширение его смыслового поля и роли в познавательном процессе*; 3) рассмотрение традиционных философских проблем в новых языковых контекстах; и др., что даёт основание считать языковую составляющую необходимым компонентом познания, обогащающим его методологическую структуру и оказывающим позитивное воздействие на получение новых результатов.

Наиболее характерным проявлением этой тенденции является, на наш взгляд, трактовка соотношения *языка и действия* в современной неклассической эпистемологии, которая в целом опирается на предшествующее знание, но содержит много новых положений, отвечающих запросам нашего времени. Цель данной работы – дать краткий *обзор интерпретаций* этого соотношения, выявить характерные для него контексты и динамику, обусловленную взаимодействием языковых и социокультурных процессов.

---

\* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 09-03-00637а.

Но вначале несколько общих замечаний. Связь языка с действием является одной из важнейших сторон его функционирования, которая устанавливалась на протяжении тысячелетий в процессе исторического развития, начиная с трудовой деятельности и вербального опыта освоения мира на ранних ступенях развития культуры и вплоть до современных социальных сдвигов, в том числе информационных и коммуникационных, исследование которых является сейчас весьма актуальным. Между тем изучение этой связи не относится к приоритетным, как при обращении к истокам языковой природы, так и при определении сущности языка и его основных функций. Это относится не только к лингвистике и языкознанию, имеющим свои цели и задачи, но и к философскому опыту осмысления языковой проблематики, уходящему в глубь веков. Разумеется, отдельные аспекты этой связи так или иначе освещались, но она не была предметом специального исследования в качестве мировоззренческой и методологической позиции, а рассматривалась в рамках традиционных подходов к языку, или традиционных контекстов, к которым мы относим следующие: соотношение языка и мышления, определение сущности языка и представление её в «чистом» виде как абсолютного качества; понимание языка как способа выражения и речевой деятельности; теории речевых актов; трактовку языка как знака, знаковые и логические системы языка; ориентацию на текст, на способы его интерпретации и понимания; и т. д. Все эти и другие подходы создавали картину фактического многостороннего функционирования языка, его определяющей роли в развитии общества и культуры, что и является предметом исследования самых разных наук.

Новые принципы выделения языка как теоретического объекта, сложившиеся в современной философии, непосредственно связывают его с действием, шире – с социальной деятельностью как внешней по отношению к самому языку, но вместе с тем детерминированной коллективным, общественным сознанием и условиями межличностной коммуникации. Примером такого рассмотрения может служить выявление связи между языком и действием в рамках *коммуникационного подхода к социальной реальности*, где раскрытие принципов этой связи выдвигается на передний план; при этом анализируются не только новые контексты употребления языка и действия, но для их осмысления создаётся и соответству-

ющий новый понятийные аппарат: «коммуникативная рациональность», «коммуникативное действие», «коммуникативный консенсус» и др., смысл которых раскрывается посредством таких ключевых слов для данной проблематики, как межсубъектное общение, рациональные мотивации, понимание, социальное действие и др., но более эффективно – через констелляцию, делающую акцент не просто на понимании и действии, но на *взаимопонимании* и *взаимодействии*, а также содержащую и ценностные критерии.

Важно отметить, что такой подход не отменяет и не подменяет традиционно сложившихся трактовок языка, но в нём проявляется новый принцип выделения, состоящий в том, что главное внимание уделяется функциональным факторам, которые представляют соотношение язык – действие в социальном мыслительном контексте, где решаются отнюдь не лингвистические задачи, а вырабатываются новые методологические рекомендации и социальные стратегии для решения острых современных, нередко глобальных проблем. Далеко не всё в таком подходе является новым, во многом он опирается на предшествующее знание и носит синтетический характер, в частности, обобщает богатый историко-философский опыт, опирается на него. Поэтому, на наш взгляд, имеет смысл сказать, хотя бы коротко, о некоторых исторически сложившихся контекстах рассматриваемого соотношения, внесших существенный вклад в формирование и развитие такого подхода.

Вначале остановимся на тех положениях, которые проясняют, как складывалось само соотношение «язык – действие», какие контексты его употребления оказались устойчивыми и перспективными, в конечном же итоге попытаемся определить, в чём состоят его новые аспекты и какое значение они имеют для современной эпистемологической и социокультурной ситуации.

Языки – самые древние памятники человеческого рода. Вербальный – устный, словесный – язык и визуальный знак, апеллирующий к образу, существовали ещё в дописьменную эпоху. Понятийное мышление на ранних ступенях развития культуры развивалось в тесной связи с практическим освоением действительности, чем и обосновывается положение о неразделимости языка и практического сознания, которая присуща первичному освоению мира и соответствующей ему репрезентации: «Язык срощён с интуитивно-практическим пониманием мира» как «исходным знанием человека»<sup>1</sup>.

О нерелексивной слитности языка с различными человеческими действиями как видами практической деятельности свидетельствует более поздняя рефлексия над смыслом и значением обыденного сознания. Учёные, в частности, отмечают, что основной семантической проблемой была связь знака с означаемым, выработка общности значения, обязательного для всех; говоря современным языком, это проблема intersubjectивного смысла, на котором основывались бы правила участия в совместной деятельности. Сущность языка усматривалась в синкретическом единстве акта схватывания и выражения содержательных смыслов предметного мира и мира явлений с функцией применения результата этого процесса в тех или иных конкретных ситуациях. Такое единство было закреплено в смысловом содержании обыденного сознания и естественного поведения.

Расщепление этого единства было обусловлено как внешними, так и внутренними факторами. К первым относятся формирование языка как общественного явления, становление его как части новой социальной организации. Ко вторым – развитие самого языка, процесс словообразования, лексической спецификации, грамматической классификации. Возникновение письменных языков, создание текстов сопровождалось появлением наук о языке, которые развивались как самостоятельное знание и со временем превратились в современную научную лингвистику. Все эти факторы способствовали тому, что многообразные аспекты языка как средства выражения, общения, носителя культуры и др. стали предметом специальных исследований в языкознании, философии, логике, теории культуры, а в последнее время – в семиотике и теории коммуникаций.

Современный подход к языку как бы возвращает нас к прежнему единству, поэтому выделим некоторые историко-философские основы его формирования. Исходная тесная связь языка и действия отражена ещё в *древнеиндийской философии* («Веды» и др.) и *лингвистике*, которая считается самой первой в истории наукой о языке, существовавшей ещё за 2 века до н. э.; тексты же, на которых она основывалась, уходят в глубь тысячелетий. Уже в то время проявилась тенденция осмысления языка как всеобщего средства познания на том основании, что в него вкладывался опыт осмысления действительности не отдельным субъектом, а социальной со-

вокупностью индивидов, который посредством слова передавался от одного поколения другому<sup>2</sup>. Так сложился один из важнейших контекстов языка, ставший традиционным.

Специалисты отмечают, что для текстов индийской культуры и философии изначально была характерна диалогичность, составление комментариев как философского жанра и развитие самой философии как «дискуссионного клуба». Примером могут служить диалоги Упанишад<sup>3</sup>. Отметим, что в число основных предметов дискуссий входили не только проблемы основ мироздания, но и вопросы результативности человеческих действий. Не случайно разработанный в ведийскую эпоху (I тысячелетие до н. э.) комплекс представлений, правил и социальных установлений, развивавшийся на протяжении веков, вместе с нормативными комментариями к базовым текстам приобрёл статус руководства всей жизни и деятельности и в новую эру<sup>4</sup>.

Одна из основных функций языка имела социальную направленность и усматривалась в сохранении деяний людей, правильной организации общественной жизни. Поэтому активно разрабатывались правила употребления определённых терминов для указаний, угроз, порицаний и т. д., что даёт основание считать, что слово издавна рассматривалось как воздействующая сила, которая может оказывать влияние на совершаемые людьми действия или вызывать их.

Одновременно складывалось понимание слова как нормы, которой должны следовать люди в различных сферах жизни. Особенно чёткие формы должны были иметь правила и распоряжения в области управления государством, а также способы ведения политики, о чём свидетельствует известное древнеиндийское руководство политикой «Артхашастра», где искусство слова и искусство управления тесно связаны. Естественно, что и поведение человека, его действия строго регламентировались предписаниями древних текстов, определялись нравственными законами и правилами, которые с целью наилучшего понимания сопровождались специальными комментариями (дхарма). Человек должен был совершать только «те действия, что безупречны, а не иные», придерживаться тех поступков, что «приняты у нас, а не у иных»<sup>5</sup>. Многие другие тексты также содержали указания, наставления и предписания, основанные на убеждении в том, что хорошо сказанное слово не останется бесплодным, ему будут следовать<sup>6</sup>.

Примечательно, что и сама философия понималась не только как умение говорить, рассуждать, но и действовать. Сочетание правильного слова и действия рассматривалось в контексте категорий истины и лжи, добра и зла. Утверждалось, что человек, укрепивший себя пониманием смысла этих понятий, становится на путь правильного поведения, сочетая правильную веру и правильное знание<sup>7</sup>. Субъект познания (*джнятри*) считался не только обладателем средств познания, но и субъектом действия (или бездействия). В других источниках он выступал как «субстрат» чувства, воления и действия. При этом причинность человеческих действий не была изучена и нередко считалась делом случая.

Первые европейские концептуальные трактовки языка сложились в *античной философии*. Одна из основных черт языка – его связь с мышлением, закономерностями его развития и категориальными структурами – освещалась в учениях пифагорейцев, софистов, Протагора, Платона, Аристотеля и др., исследовались разные аспекты этой связи. Основное внимание уделялось слову. Демокрит считал, что слово наделяется смыслом по установлению, Пифагор – что по природе. В целом язык понимался как выражение непосредственной реальности, а также как орудие мысли, но не отождествлялся с нею. Язык рассматривался как важнейшее средство формализации, которое проявляется прежде всего в понятийном мышлении – в создании чётких и определённых понятий. Освещались отношения логики и мышления (так называемая логическая грамматика Аристотеля). Гераклит трактовал «мир как речь», логос, которому нужно «внимать»; считал, что воспринятый чувствами мир должен быть правильно выражен, а это так же трудно, как найти крупницу истины в горе пустой породы. «Поэтика» Аристотеля давала широкую историко-художественную картину на основе греческой литературы и содержала обобщённый анализ словесного творчества – искусства поэзии. В ней выражалось требование, чтобы язык – мысли и способы их выражения – был чётким и ясным, а слова общеупотребительными и понятными. Это требование будет неизменно повторяться в разных учениях и в Новое время.

В античных языковых концепциях достаточно обстоятельно был представлен и коммуникационный аспект языка, были выработаны правила беседы, дискуссии, созданы теории диалога, кото-

рые были не просто изложением формальных логических и других процедур, но имели своей целью активизировать познавательное отношение к окружающему миру и процесс понимания, создать новые языковые представления знания. Знаменитые платоновские диалоги стали формой философствования, основным методом ведения дискуссий и обучения. Они приобрели основополагающее значение и для других диалогических актов, в частности, получили развитие в диалоговых формах философских трактатов эпохи Просвещения. В дальнейшем диалоговая форма стала необходимым способом коммуникации и взаимодействия в разных сферах человеческой деятельности, в том числе социально-культурной.

В Новое время, особенно в *эпоху Просвещения*, сложились трактовки языка, отражающие её гуманистические устремления и связывающие обращение к языку с культурой. Согласно многим из них, языки, будучи самыми древними памятниками человеческого рода, выступают как явления духовной культуры, средство познания истории народов и их общения. При этом язык трактуется как феномен, раскрывающий связь характера языка и характера народа: он формирует этнос, является важнейшим фактором духовного развития нации. Показательным было обращение к национальному языку как более идентичному в противовес латыни, господствовавшей тогда в науке и образовании, а также формирование философских понятий и категорий, их толкование (например, в Германии этим занимались Г.В.Лейбниц, Х.Томмазий, Х.Вольф). Приметой времени была деятельность просвещенной публики в разных обществах, в том числе языковых, которые признавали, что возникшая из потребности заставить себя понять других, речь становится «великим орудием и всеобщей связью общества», а её коммуникативная роль – главнейшей<sup>8</sup>.

Важные для понимания истории и антропогенеза отношения между мышлением и языком раскрыл *Гегель*, который трактовал язык как первую и непосредственную форму обнаружения мышления, его объективацию, а слово (язык, речь и высказывание) как первую (и логически, и исторически) форму бытия (обнаружения) духа, его логического строя для себя самого. «Формы мысли выявляются и отлагаются прежде всего в человеческом языке», – писал он<sup>9</sup>. Разделяя тезис «вначале было Слово...», Гегель утверждал, что мышление проявляет свою творческую силу в акте творения

имён (Namengebendekraft), в установлении между ними связи и порядка, т. е. грамматического строя. Вместе с тем он не абсолютизировал значение языка и утверждал, что человек как «мыслящее существо» обнаруживает себя также в деятельности (прежде всего – человеческой руки), формирующей тело человеческой культуры.

При этом освещался и личностный аспект проблемы, состоящий в утверждении, что язык, языковое мышление определяет специфику сознания и человеческой психики вообще, что в нём объективируется самосознание личности. Гегелевская интерпретация языка в контексте деятельности и самосознания приобрела фундаментальное значение и для современных языковых концепций, которые в отличие от лингвистического фетишизма ставят своей целью наиболее полное осмысление действительности и человеческого взаимопонимания.

В XIX в. из множества типов объяснений языка всё большее значение начинает приобретать его трактовка как *социального и культурного феномена*. При таком подходе язык выступает не только как личностное качество человека, но и как продукт истории народа, явление человеческой культуры. Одновременно формируется и «*мировоззренческая*» трактовка языка, т. е. антропологически ориентированный подход, объясняющий, как с помощью языка мир проецируется в сознании человека, как через язык, речь, текст складывается его миропонимание, формируется его мировоззрение.

Понимание языка как *миро*-видения, раскрытие связей «языка и духа» характерно для философской антропологии **В. фон Гумбольдта**, в которой язык в целом трактуется как «всемирная история мыслей и чувств человечества», как «сила, пронизывающая всю историю человечества», «орудие мыслей и чувств народа»<sup>10</sup>. Особо отметим, что Гумбольдт в своей языковой теории, традиционно рассматривая язык в тесной связи с мышлением, утверждал, что сам язык не есть готовый инструмент и нечто созданное (ergon), он – деятельность (energeia) духа. Язык – это «объединённая духовная энергия народа, чудесным образом запечатлённая в определённых звуках, в этом облике и через взаимосвязь своих звуков понятная всем говорящим и возбуждающая в них примерно одинаковую энергию»<sup>11</sup>. На этом основании языковую теорию Гумбольдта относят к новому, «энергетическому направлению» исследований языка (Г.В.Рамишвили)<sup>12</sup>.

В концепции Гумбольдта речь идёт о действии и деятельности в нескольких смыслах. Во-первых, выявляется деятельностная природа самого языка, во-вторых, указывается на то, как «живущая в языках сила» превращает в достояние сознания общую сферу явлений, лежащую перед всеми языками<sup>13</sup>; иными словами, словообразующая функция языка раскрывается как деятельностная, и, в-третьих, утверждается, что язык как речь оказывает сильнейшее воздействие на говорящих. Гумбольдт подчёркивал творческий характер языка, утверждал, что, являясь не только продуктом мышления, но и речевой деятельностью, он формирует языковое самосознание человека, способствует его духовному развитию. С языком Гумбольдт связывал и поиски истины<sup>14</sup>. Позже эти идеи развивал также А.А.Потебня.

В теории лингвистической относительности *Э.Сенура–Б.Л.Уорфа* обычно анализируется её основное положение, нередко трактуемое как спорная гипотеза о том, что поскольку в различных языках содержится разная лексика, постольку они по-разному отображают действительность в «языковой картине мира». Мы хотели бы обратить внимание на другой аспект: в этой теории рассматриваются отношения мышления, мировоззрения и норм поведения людей, анализируется воздействие языка на действия субъекта, предпринимается попытка обосновать детерминированность его действий характером языка. Деятельностную характеристику, которая даётся языку в этом контексте, можно отнести уже не только к самому языку, но и к внешнему по отношению к нему фактору, на который он воздействует, т. е. к субъекту. Связь языка и действия в таком контексте можно рассматривать как каузальную: слово, направленность речи приводит к действию определённого рода – к деятельности, которая возникает как следствие (вследствие) сказанного. В теории лингвистической относительности раскрываются многообразные формы воздействия языковых средств на деятельность людей. Такой подход в целом оказал влияние на многие концепции, обосновывающие положение о языке как обусловливающем мир людей и их действия (М.Шелер, Х.Плеснер)<sup>15</sup>.

*Современные языковые модели* вобрала в себя многие традиционные трактовки языка, о которых шла речь. Однако они имеют и свои отличительные черты, создающие новый образ языка как языка XX в., а именно: язык характеризуется через широкий

социально-культурный контекст, где языковая сфера выступает как важнейшая его составляющая; воспринимаемый с древнейших времён не только как знание, но и как сокровищница мудрости, язык оказывается в русле поисков новых социальных ориентиров, проективно-конструктивного отношения к реальности; в этом своём значении он рассматривается не просто в связи с действием, но прежде всего с *социальным действием*, точнее было бы сказать, с социокультурным действием и деятельностью, преследующими цели общественных преобразований.

В такой направленности тоже можно проследить традиции. Ещё в марксистской философии подчёркивался общественный характер языка. Его возникновение связывалось с трудовой деятельностью и формированием общества. Язык определялся как непосредственная деятельность мысли: он регистрирует и закрепляет в словах результаты работы мышления и практической познавательной деятельности человека. Утверждалось, что, будучи практическим, действенным сознанием, язык сыграл огромную роль в развитии человека, передаче знания от поколения к поколению, в поступательном ходе истории.

Однако этот процесс, несмотря на обстоятельную его изученность, порождает новые проблемы, которые требуют отказа от инерционного видения и поиска нестандартных решений. Не случайно поэтому для современных философов и социальных психологов также характерно обращение к истокам формирования общества и социального характера языка с целью выявления естественных предпосылок социального сознания и объяснения причин происходящих перемен в социальной жизни. Характерными в этом плане являются работы *Э.Кассирера*<sup>16</sup>, в которых он исследовал науки о культуре и в какой-то мере обобщил учения об языке, представленные в современных антропологических и этнографических концепциях (Л.Леви-Брюль, Б.Малиновский, К.Леви-Стросс, Е.Эванс-Причард и др.). На основе проделанной реконструкции ранних этапов культуры Э.Кассирер подробно охарактеризовал не только процесс образования понятий о вещах, числе и др., которые способствовали развитию как реального социального бытия, так и идеальной стороны формировавшейся социальной жизни, но исследовал и вопрос о том, как складывались понятия об отношениях между людьми и

теми обязательными нормами, которыми они руководствовались; иначе говоря, выявил истоки общественного характера языка и его связей с деятельностью.

Главное внимание Э.Кассирер уделит происхождению символических форм, указав на их огромную роль в освоении природы и мира как необходимого этапа в развитии познания. Символическое мышление и поведение он определил как самые характерные черты человеческой жизни, на которых зиждется прогресс человеческой культуры<sup>17</sup>. Символ как знак и образ выполняет духовную функцию – устанавливает и даже создаёт для нас самое существо вещи. Это прежде всего касается языка как первой попытки человека артикулировать мир<sup>18</sup>, свои чувственные впечатления и восприятия. Именно язык предоставляет ему необходимые объективации и устанавливает порядок, в рамках которого приобретает смысл всё окружающее. Причём имя не просто присоединяется к готовому предметному представлению как высший знак, в нём запечатлевается определённый путь, способ и направление познания.

Философ обращает внимание и на то, что связь между символом и тем, что он обозначает, была естественной, а не только условной, конвенциональной: «без такой естественной связи слово человеческого языка не могло бы выполнять свою задачу – оно стало бы непонятым»<sup>19</sup>. Язык, следовательно, должен был приспособливаться к условиям коммуникации и способствовать пониманию.

При всей важности освещённых проблем такую трактовку можно отнести к традиционным – рассмотрению репрезентативной функции языка, но она содержит и оригинальные рассуждения по поводу связи языка с действием. У Э.Кассирера все культурные формы, как бы они ни различались между собой, – это активные чувственные формы; «они – действия, а не просто события, – особые энергии (сравним с *energeia* у Гумбольдта), с чьей помощью строится мир культуры, мир языка, искусства, религии»<sup>20</sup>. Язык, вопреки догмам сенсуализма, «есть основное направление работы духа, высшее проявление душевно-духовного действия»<sup>21</sup>. Э.Кассирер считает, что «язык следует рассматривать скорее как деятельность, чем результат деятельности; это – непрерывный процесс, вечно повторяющаяся работа человеческого духа по использованию артикулированных звуков для выработки мысли»<sup>22</sup>. Именно с таким пониманием функций языка как внутреннего действия он

и связывает процесс освоения мира, когда человеку впервые открывается новая сторона действительности и подлинность вещей. В концепции философа освещается также связь языка и действия, условно говоря, как внешнего по отношению к нему: «Истина по своей природе – дитя диалектической мысли. Прийти к ней можно только в постоянном сотрудничестве субъектов, во взаимном вопрошании и ответах. Она не походит на эмпирический объект – её должно понимать как продукт социального действия»<sup>23</sup>. Кассирер приводит мнение софистов, что важно не описывать вещи, а побуждать человека к действиям. Таким образом, у нас есть основания утверждать, что язык в его концепции является важнейшим социальным фактором, самодостаточным и устойчивым, и вместе с тем связанным с другими социальными явлениями, в частности с деятельностью.

В качестве перехода к следующему контексту отметим, что философ рассматривал язык и как путь к нам самим и считал его продуктивным в том смысле, что лишь через него строится Я-сознание (*Ichbewußtsein*) и самосознание (*Selbstbewußtsein*). Именно поэтому он считал, что обращение к природе языка как символа нужно не для того чтобы истолковывать прошлую жизнь, а чтобы понять, какого рода познание заключено в этом факторе, которому мы как носители и творцы культуры так многим обязаны.

В последние десятилетия как в философии языка, так и в языкознании стали доминировать *когнитивно-функциональная и социальная парадигмы языка*. Язык вовлечён в социальные отношения, активно в них участвует. Отсюда возникает необходимость осмысления его как социального интересубъективного феномена, основные функции которого состоят в осуществлении социальной коммуникации и достижении понимания на социальном уровне. Не случайно эта проблематика стала активно развиваться в социальной философии и социологии. Уже при рассмотрении традиционных контекстов языка было очевидно, что язык выполняет не только репрезентативную функцию, является не только способом формирования «жизненного мира» отдельного человека, но поскольку этот процесс осуществляется во взаимодействии с «коллективными представлениями», постольку он способствует и созданию самих этих представлений, формированию феномена коллективного сознания, которое было и остаётся как способом

моделирования мира, так и объясняющим и регулирующим принципом. В современных концепциях особо подчёркивается роль феномена «общественного сознания», которое придаёт значимость установленному социальному порядку, создаёт представление о нём как о надлежащем, правомерном и тем самым обеспечивает его легитимность, ориентируя людей на определённые действия и отношения друг с другом.

В условиях так называемой информационной и коммуникационной революции отчётливо проявляются новые подходы к языку, представленные ранее лишь в качестве отдельных компонентов, – рассмотрение языка как способа действия, как фактора, мотивирующего переход «от текста к действию» (например, в концепции П.Рикёра, исследующего процесс перехода от сформулированного дискурса и диалога к практическим действиям<sup>24</sup>). Идеи понимания «слова как действия» обсуждаются в теориях речевых актов (Дж. Р. Сёрль, Дж. Остин, Р.Бубнер, Д.Вендервекен, Р.Сандерс, П.Стросон и др.)<sup>25</sup>, которые, при всей своей оригинальности, сходны в том, что считают важным в настоящее время связывать сущность речи не столько с сообщением или обобщением чего-либо или даже с пониманием между Я и Другими – что воспринимается как традиционный контекст, – сколько с раскрытием принципов взаимодействия между Я (которое предстаёт в разных образах «жизненных миров») и современными системными установлениями, прежде всего социальными, которым подчинена жизнь человека.

В этом плане наиболее актуальны, на наш взгляд, трактовки соотношения «язык – действие» в языковых концепциях **К.-О.Апель** и **Ю.Хабермаса**. Характеризуя современную тенденцию, связанную с активным обращением философии к языку, Апель поясняет, что речь идёт не о дополнении философии лингвистикой, а об изменении самого подхода к языку, который стал пониматься как источник и фундамент всякого знания, в том числе научного. Такое признание, по его мнению, стало основным признаком происшедшей в XX в. смены философской парадигмы. Исследуя современные лингво-философские теории<sup>26</sup>, Апель замечает, что философия до сих пор не выработала удовлетворительного общего понятия языка, и хотя точки зрения герменевтики и прагматики имеют здесь неоспоримое преимущество, требуется приложить дальнейшие усилия в этом направлении.

Апель характеризует язык исходя из его конституирующей (от нем. *konstitutiv* – определяющий) способности, конкретнее – через исследование *связи* форм сознания и его конструктивной деятельности с формами языковых коммуникаций, а также выявление её всеобщего значения. Именно эту всеобщность, универсальность, а согласно терминологии Апеля, «трансцендентальность», он и положил в основу своей концепции.

Соотношение язык – действие вводится Апелем непосредственно в познавательный контекст, который принимает у него форму «познание – речь – действие», при этом философ проясняет также рациональные основания этих составляющих в процессе их взаимодействия. Сами же эти взаимодействия он усматривает не только в совершенно очевидном расширении философских контекстов использования языка, но главное – в таком существенном усилении его роли в развитии философской мысли, которое, по его мнению, даёт основание говорить о «трансформации философии».

Конкретизируя свой подход, Апель поясняет, что собственно философское рассмотрение языка предполагает понимание его как трансцендентальной величины в кантовском смысле, т. е. как условие возможности и объективной значимости понимания и самопонимания и тем самым одновременно как условие возможности и объективной значимости понятийного мышления, предметного познания и *осмысленного действия*. Такое понимание языка согласуется с герменевтическим, которое воспринимает язык, с одной стороны, как артефакт, созданный усилиями индивидуального духа, а с другой – как intersубъективный социальный феномен, противостоящий в качестве эмпирической данности каждому члену языкового сообщества.

В концепции раскрываются и традиционные контексты: предметный характер языка, его функции, связи с социальным контекстом и историей. Иначе говоря, смысл языка определяется через его использование – *языковую прагматику*, отдельные аспекты которой, особенно познавательный и оценочно-нормативный, освещаются как обусловленные общественной практикой.

Концепция Апеля ориентирует на коммуникационный подход к социальной реальности, на формирование коммуникативного разума, необходимыми составными частями которого должны стать рефлексия, а также выявление его новых возможностей. В рамках

такого подхода предполагается осуществление целого ряда коммуникативных действий: это нахождение общего фундамента для полемизирующих сторон, поиски консенсуса относительно уровня их притязаний, принятие intersубъективных соглашений, в том числе относительно рационального изменения социальности, обсуждение возможности (или невозможности) сознательного проектирования новых социальных реальностей. Такой подход, включающий в качестве основных коммуникационно-деятельностный и проективно-конструктивный аспекты, несмотря на наличие в нём идеальных допущений, Апел считает реальным на том основании, что консенсус имманентно присущ языку, и при условии рационального его использования, а также, разумеется, корреляции проектов с общим социально-культурным уровнем, он может быть успешным.

Комплекс проблем, поставленных Апелем, получил дальнейшее развитие в работах **Ю.Хабермаса**, который создал новую интеллектуальную (во многом идеальную) конструкцию *языка и коммуникативного действия*, отражающую переход на новый уровень социальной реальности. Её продуктивная инновационная роль во многом определяется концепцией **коммуникативной рациональности**, поэтому выделим главные её положения<sup>27</sup>: 1) понятие коммуникативной рациональности может быть рассмотрено как *теоретическая конструкция*, ставящая своей целью производство процедурного знания, а также теоретического и практического знания вообще на основе *рациональности, согласованности (консенсуса) и понимания*; 2) относится к типу неклассической критико-рефлексивной рациональности, являясь одной из её конкретных современных форм; отличается от классической рациональности рядом особенностей, главная из которых состоит в проективно-конструктивном отношении к реальности, прежде всего социальной; 3) исходит из нового понимания коммуникации – не как средства одностороннего распространения информации, а как способа осуществления связи и взаимодействия людей в социальной сфере через продуктивный, конструктивный *диалог*. Новая трактовка диалога и *диалогической коммуникации* проявляется в том, что они понимаются не просто как обмен точками зрения или идеями, а как особая форма взаимодействия – *диалогическое взаимодействие*, преследующее определённые цели (например, поиск альтернативного решения или беспроблемной ситуации для всех).

Коммуникативные условия, или правила такого действия, также отличаются рядом особенностей. Это не только логически корректная постановка вопросов (в смысле диалогической логики П.Лоренцена, К.Лоренца, В.Камлаха), убедительная аргументация, беспристрастность суждений, научная достоверность и др., но и требование от участников высокого уровня критической рефлексии, способности к рациональному прогнозированию; и самое главное – диалогический процесс должен быть нацелен на достижение *общего понимания* какого-либо вопроса, единого мнения, иначе – *рационального консенсуса* (от лат. consensus – согласие, единодушие, соучастие, согласованность). Это не означает отказа от собственной точки зрения (или поражения), но обязывает учитывать другие мнения (в духе ориентации на Другого М.Вебера и Дж.Г.Мида), искать способы согласованности и конструктивно-го взаимодействия различных позиций. Рациональный консенсус вырабатывается путём дискурса<sup>28</sup>, междисциплинарного обсуждения, в процессе которого участники преодолевают свои собственные субъективные взгляды в пользу рационально мотивированного согласия. Консенсус рождает «сила лучшего аргумента», приобретающего общезначимость.

Должны быть соблюдены и процессуальные требования этики дискурса: 1) всестороннее обсуждение предмета, исходя из принципа рационального аргументирования (требование общности); 2) равные возможности критики претензий на общезначимость для всех участников (равноправие); 3) готовность понять, «вчувствоваться» в претензии на общезначимость других (принятие идеальных ролей); нейтрализация различий между участниками по силе и обладанию властью, чтобы они не оказывали влияния на выработку консенсуса; 4) ясность целей и намерений в ходе дискурса (прозрачность).

*Рациональный консенсус*, таким образом, означает, что каждая личность признаёт за другой её автономию и ведёт себя в соответствии с системой нормативных экспектаций, имеющих *всеобщее* значение, которые по предположению *всех* сторон должны обеспечить наиболее рациональное из всех возможных решений в данное время, в данном контексте. Он нацелен не просто на понимание, но на *коммуникативно достигнутое понимание* в результате преодоления разногласий. При этом акцентируется *активная роль субъек-*

та как действующего лица (актора). Показателем продуктивности коммуникации являются *согласованные целерациональные практические действия*.

Ю.Хабермас вносит в научный обиход на правах фундаментальных понятий эпистемологии наряду с коммуникативной рациональностью и понятие *коммуникативного действия*. Его смысл уже достаточно ясен из рассмотренного контекста: прежде всего это социальное действие, имеющее особую природу норм и мотиваций, первоначальной формой проявления которого является диалог и, согласно терминологии Ю.Хабермаса, разного рода интеракции. Оно не ограничивается речевой коммуникацией, т. е. речевыми актами, в нём становится взаимосвязанным и упорядоченным *множество действий*, когда индивидуальные усилия оказываются скоординированными в некий *коллективный образ действий*, нацеленный на практический результат. Коммуникативные действия имеют обязующий характер на основе тех норм, которые выражают всеобщую волю и поэтому заслуживают интересубъективного признания. Ю.Хабермас поясняет: «Коммуникативными я называю такие интеракции, в которых их участники согласуют и координируют планы своих действий; при этом достигнутое в том или ином случае согласие измеряется интересубъективным признанием притязаний на значимость»<sup>29</sup>. Речь идёт о коммуникативном согласии, достигнутом свободно, без какого-либо, особенно идеологического, давления.

Теория коммуникативного действия может быть рассмотрена и как *социокультурная проективная модель*. Коммуникативная рациональность и коммуникативные действия в концепции Ю.Хабермаса нацелены на создание новых подходов к *социальной реальности*, на поиск методов рационального прогнозирования, новых норм, ценностей и содержащихся в них культурных смыслов, которые могли бы послужить ориентирами для развития общества. В этих условиях они проявляют себя и как *смысло-аналитические*, и как *смыслообразующие* процедуры, приобретают характер *созидательного процесса*, в котором активно используется интеллектуальная интуиция, творческое воображение, в том числе политическое, создаются социокультурные модели и проекты. Согласно концепции, они должны проверяться в *практическом дискурсе*, а в социальном плане – открывать возможности не только модернизации, но и гуманизации общества.

**В заключение** отметим, что рассмотренные образы языка и действия в разных мыслительных контекстах, хотя и далеко не полных, на наш взгляд, дают основание говорить о новой роли языка, особенно в *коммуникациях высокого уровня*, когда он выполняет не только свои многочисленные речевые функции, но даёт «практический импульс к действию» (М.Вебер), ориентирует на деятельностный характер познания и выступает как *модельно-конструктивный компонент познания*, в частности социального. Из сказанного видно, что в концепциях, апеллирующих к языку, важен не только он сам, но и выявление его весьма многообразных контекстных значений. Понятно, что введённые новые языковые понятия и понятийные образования нуждаются в специальном теоретическом осмыслении, однако по крайней мере в рамках коммуникационного подхода, можно говорить о расширении их смыслового поля и спектра действий по сравнению с традиционными, об использовании их как средств *практической стратегии*, направленной на решение масштабных, нередко международных проблем, которые, как известно, тоже предпочтительнее осуществлять посредством диалога в разных его формах: от естественной речи «Я» с «Другими» и урегулирования взглядов противоположающихся сторон до диалога «на высшем уровне» «диалога культур в глобализирующемся мире»<sup>30</sup>.

### Примечания

- <sup>1</sup> Бибихин В.В. Язык // Новая философская энциклопедия. Т. 4. М., 2001. С. 505.
- <sup>2</sup> См.: Антология мировой философии: В 4 т. Т. I. Ч. 1. М., 1969. С. 135.
- <sup>3</sup> Шохин В.К. Первые философы Индии. М., 1997. *Он же*: Индийская философия // Новая философская энциклопедия. Т. 2. М., 2001. С. 108.
- <sup>4</sup> Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. М., 1993.
- <sup>5</sup> Упанишады // Антология мировой философии. Т. I. Ч. 1. С. 91.
- <sup>6</sup> Там же. С. 129.
- <sup>7</sup> Там же. С. 138, 148. Индийским мыслителем, логиком и поэтом Дхармакирти (VI–VII вв.) были созданы труды «Обсуждение правил диспута» и «Об источниках познания».
- <sup>8</sup> Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы пред-установленной гармонии. Кн. 3: О словах // Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 274.
- <sup>9</sup> Гегель Г.В.Ф. Большая Логика. Соч. Т. V. М., 1970. С. 6.

- 10 Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. М., 1985. С. 349, 376, 377.
- 11 Там же. С. 349.
- 12 Там же.
- 13 Там же. С. 434.
- 14 Постовалова В.И. Язык как деятельность. Опыт интерпретации концепции В.Гумбольдта. М., 1982.
- 15 См.: Шелер М. Избр. произведения. М., 1994; Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
- 16 Кассирер Э. Философия символических форм / Т. 1: Язык; Т. 2: Мифологическое мышление; Т. 3: Феноменология познания. М., СПб., 2002. См. также: Свасьян К.А. Философия символических форм Кассирера. Ереван, 1989; Кравченко А.А. Логика гуманитарных наук Э.Кассирера. Кассирер и Гёте. М., 1999; Соболева М.Е. Философия символических форм Э.Кассирера. Генезис. Основные понятия. Контекст. СПб., 2001.
- 17 Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры // Кассирер Э. Избранное. М., 1998. С. 473.
- 18 Там же. С. 687.
- 19 Там же. С. 572.
- 20 Там же. С. 59.
- 21 Там же. С. 20.
- 22 Там же. С. 582.
- 23 Там же. С. 449.
- 24 Рикёр П. Торжество языка над насилием // Вопр. философии. 1996. № 4.
- 25 См.: Сёрль Дж. Р. Что такое речевой акт? // Теория речевых актов. М., 1986; Остин Дж. Л. Как совершать действие при помощи слов // Остин Дж. Л. Избранное. М., 1999; Buber M. The Knowledge of Man. N.Y., 1965; Bubner R. Handlung, Sprache und Vernunft. Fr. a/M., 1976.
- 26 Апель даёт обзор понятий о языке, начиная с античности и включая анализ современных теорий языка Л.Витгенштейна, Р.Карнапа, Ч.Морриса, Ч.С.Пирса и др. См.: Apel K.-O. Transformation der Philosophie. Bd. 1–2. Fr. a/M., 1973; Apel K.-O. Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico. Bonn, 1963. См. также: Соболева М.Е. «Трансцендентальный прагматизм» К.-О.Апеля. Проблема языка // Вопр. философии. 2003. № 12. С. 162–177.
- 27 Концепция построена на основе следующих работ: Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1–2. Fr. a/M., 1981; Habermas J. Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Fr. a/M., 1984; Habermas J. Texte und Kontexte. Fr. a/M., 1992; Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000; он же: Вовлечение другого: очерки политической теории. СПб., 2001; См. также: Фарман И.П. Модель коммуникативной рациональности (на основе социально-культурной концепции Юргена Хабермаса) // Рациональность на перепутье. Кн. 1. М., 1999. С. 264–292; она же: Коммуникативная парадигма в социальном познании // Наука глазами гуманитария / Отв. ред. В.А.Лекторский. М., 2005. С. 229–261. Мотрошилова

- Н.В. Хабермас Юрген // Новая философская энциклопедия. Т. 4. М., 2001. С. 286–287. Коммуникативная рациональность. Эпистемологический подход / Отв. ред. И.Т.Касавин, В.Н.Порус. М., 2009.*
- 28 Широко употребляемое Ю.Хабермасом понятие, под которым понимается вид речевой коммуникации, диалог с четко сформулированной тематикой, ориентированной на рациональное критическое обсуждение и объективные оценки в соответствии с явными ценностями, этическими нормами и правилами социальной жизни. Разрабатывалось, начиная с 1970-х гг., при этом автор, отправляясь от теории речевых актов Дж. Сёрля, создал оригинальную теорию дискурса, которая стала неотъемлемым компонентом теории коммуникативного действия.
- 29 *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000. С. 91.
- 30 См.: Диалог культур в глобализирующемся мире: мировоззренческие аспекты. М., 2005.

Е.О. Труфанова

## **Я-нарратив и его автор**

### **Я как нарратив: история концепции**

Идея «рассказанного» Я, Я как жизненной истории, Я как нарратива появляется в середине XX в. Она получает наибольшее развитие в так называемой нарративной психологии и нарративной психиатрии. Нарративная психология основывается на предположении, что все сведения, которые мы получаем о мире, и все сведения, которые мы сообщаем миру о себе, оформляются в виде нарративов – т. е. неких последовательных историй, обладающих смысловой целостностью, определенной сюжетной стройностью и т. п. Говоря о себе, утверждают нарративные психологи, мы не просто сообщаем отдельные бессвязные факты, мы всегда создаем логичный рассказ, который увязывает отдельные факты нашей биографии в некое единство, а из отдельных рассказов строится единый большой нарратив – наша *жизненная история*.

Нарративная психология близка социальному конструкционизму и, по сути, может рассматриваться как одно из его поднаправлений. Язык и речь, играющие важнейшую роль в нарративной психологии, являются также главным средством социального конструирования реальности: именно описывая мир с помощью речи, мы создаем единое смысловое поле, которое позволяет разным индивидам в обществе воспринимать мир неким сходным образом. В конечном счёте мы договариваемся не только о том, как называть вещи, но и о том, как нужно описывать происходящие в природе и обществе процессы (например, языком научных теорий), и на основе этих описаний создаются структуры, опираясь на которые мы познаем мир. Этим структурам ребенок обучается вместе с усвоением языка.

С точки зрения одного из крупнейших представителей социального конструкционизма Р.Харре *Я* является определенного типа теорией, которой обладает тот или иной человек. Теория эта активно конструируется самим человеком, в рамках определенного заданного дискурса<sup>1</sup>. Испанский психиатр Луис Ботелла<sup>2</sup>, представитель нарративной психологии, указывает, что в его понимании *Я* конструируется не как теория, а как «нарратив». Оба этих направления принимают как основную предпосылку то, что наши нынешние идентичности, которые мы себе приписываем, являются личными способами связывания нашего прошлого с ожидаемым будущим. Это чувство личностной связности может исчезать в некоторых клинических случаях (например, при паранойе), и тогда ощущение будущего пропадает, или же в случаях депрессии наличествует ожидание негативного будущего. 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<sup>3</sup>. Нарратив ограничен данным ему словарем языка, который он использует. Еще М.Мерло-Понти<sup>4</sup> утверждал, что мы можем знать множество языков, но существуем во вселенной, созданной лишь одним из них, тем, который мы считаем для себя основным. Таким образом, детали, из которых конструируется *Я*, различны для каждой языковой среды.

Современная нарративная психология, однако, рождается из ряда философских концепций и сама рождает некоторые области нового философского дискурса. И само представление о *Я* как нарративе выходит за рамки психологии, становясь частью философских исследований проблемы самосознания и *Я*. Среди предтеч идеи о *Я* как нарративе следует назвать классический труд П.Бергера и Т.Лукмана «Социальное конструирование реальности» и ряд работ М.М.Бахтина.

Бергер и Лукман отмечают, что человек при рождении попадает в ту реальность, которая предписана окружающим его языком, т. е. родной язык человека играет важную роль в конструировании окружающей его реальности, поскольку с помощью языка ему

описывают (а затем он сам начинает описывать) мир. С точки зрения Бергера и Лукмана, степень «проговоренности» тех или иных событий и явлений определяет их реальность, то, что недостаточно «проговорено», недостаточно определено. Интересно также, что в одном и том же обществе, реальность может определяться по-разному. Так, авторы считают, что интеллектуал является «контрэкспертом» в определении реальности, его описание реальности отличается от народного, и не в последнюю очередь это зависит от разницы речевых практик. Поэтому рамки конструированию задает не общество в целом, а конкретный дискурс.

Они же отмечают, что любая история (личности или общества) всегда может быть рассказана по-разному, если иначе расставить акценты.

*Я* человека, по Бергеру и Лукману, не является врожденным, а врожденными являются только предпосылки возможности его возникновения. Институционализация и социализация играют важную роль в жизни индивида, но в то же время, человек не остается пассивным под общественным воздействием и сам создает себя. В том числе и сама его биография является конструируемой, он располагает события своей жизни по временной шкале, таким образом создавая последовательную жизненную историю<sup>5</sup>.

Применительно к теории *Я* как нарратива мы можем сказать, что таким образом *Я* является вариативным и индивид способен постоянно его реконструировать, рассказывать свою жизненную историю или ее фрагменты каждый раз по-новому, в зависимости от данного контекста разговора, от собеседника, от этапа развития личности (очевидно, что человек совершенно по-разному будет рассказывать о событиях своей школьной жизни в двадцать и в шестьдесят лет) и т. п.

М.М.Бахтин особенно наглядно формулирует свое представление о *Я* как нарративе в работе «Автор и герой в эстетической деятельности». 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 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 в мире, в котором сам автор не может существовать. 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 является одновременно и зрителем по отношению к герою и событиям его жизни. Отношения автора и героя являются, по сути, важной иллюстрацией для отношений Я и Другого. Бахтин говорит о том, что полноценным Я может стать, только если мы можем отнестись к нему с позиций Другого, так как Другой видит во мне то, чего не можем видеть мы сами, он обладает «избытком видения» и таким образом дополняет наше знание о себе. Таким образом, для Другого мы, в каком-то смысле, являемся героем, а он является нашим автором, обладая уникальной возможностью видеть нас 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<sup>6</sup>.

Итак, мы можем сказать, что создание собственного нарратива является своего рода отстранением от своего Я и представлением его как Другого. Индивид – это автор, рассказывающий историю о самом себе, где он же является героем. Рассказывая историю о своем Я, автор отчуждает его и конструирует историю его жизни как историю Другого, иным образом создание подобного рассказа невозможно. Возможность рассказа о себе базируется исключительно на умении посмотреть на себя со стороны. Также важно отметить, что автор и герой постоянно находятся в диалоге, то есть позиция героя не является сугубо пассивной относительно автора. Так отношения автора и героя становятся метафорой внутреннего диалога человека в процессе конструирования своей жизненной истории.

### Современные представления о Я-нарративе

Д.К.Деннет, не принадлежащий к направлению социального конструкционизма, тем не менее, разделяет представление о Я, рассказывающем свою жизненную историю. В статье «Почему каждый из нас является новеллистом»<sup>7</sup> Д.Деннет высказывает точку зрения о существовании Я не в качестве реального, а в качестве

абстрактного объекта, который он сравнивает с ньютоновским понятием «центра гравитации»<sup>8</sup> – фикцией, существующей и работающей в рамках классической механики, несмотря на то что это понятие является воображаемым. Таким же, по мнению Деннета, представляется и *Я* – оно вводится как абстракция для удобства описания различных феноменов человеческого сознания. Будучи объектом воображаемым, *Я* как бы постоянно заново проходит становление, находясь в непрерывном процессе самоконструирования, переписывания заново жизненной позиции. *«Мы не в состоянии переделать уже завершившиеся и определившиеся куски нашего прошлого, но мы постоянно делаем все более определенными наши самости, по мере того как мы реагируем на способы, какими мир наносит нам удары... Все мы являемся болтливыми существами, рассказывающими и заново пересказывающими себе историю нашей собственной жизни, не обращая особого внимания на вопрос об ее истинности»*<sup>9</sup>. Оставив в стороне критику идеи о *Я* как абстракции, мы должны обратить внимание на то, что у Деннета *Я* формируется в ходе постоянно создаваемых нами рассказов о себе, а также создаваемых о нас рассказов другими людьми. Для сохранения предполагаемого единства своего *Я* человек придумывает и рассказывает себе и другим различные истории, описывающие, кто он такой. Так мы можем предположить, что с точки зрения Деннета хотя *Я* как единство не существует (что, замечу, более чем спорно), тем не менее, индивид пытается сохранить хотя бы видимость единства *Я* и для этого пытается связать отдельные фрагменты своего бытия, отдельные сюжеты своей жизни в некую объединенную причинно-следственными и смысловыми связями историю, т. е. нарратив.

О «жизненных историях» пишут разные представители социального конструкционизма: Миллер Мэйр, Кеннет Герген, Джеральд Принс, Теодор Р.Сарбин. Предполагается, что нарратив создается с помощью разума, то есть целенаправленно, а не спонтанно. Само-нарратив (self-narrative) увязывает все события нашей жизни в единую систему, подобную логично построенной истории, а *Я*, таким образом, является одновременно и ее героем, и ее рассказчиком<sup>10</sup>. Также любопытным кажется предположение, что нарратив создается отнюдь не из сугубо реальных событий и фактов – здесь реальность сочетается с фантазией, причем не

принципиально, в каких пропорциях они сочетаются – человек сам определяет значимость каждого из событий, для внедрения его в конструкцию собственного Я<sup>11</sup>.

М.Мэйр формулирует основной принцип конструкционистской психологии: «*Личностные процессы психологически направляются историями, в которых эти личности живут и историями, которые они рассказывают*»<sup>12</sup>. Ему вторит Герген: «*Наша нынешняя идентичность не является неожиданным таинственным событием, она разумный результат нашей жизненной истории...*»<sup>13</sup>. У Джулиана Джейнса<sup>14</sup> в его концепции бикамерального разума самость понимается как «мысленное пространство», которое конструируется Я и в котором Я (the I) наблюдает движения «Меня (Me). У Джейнса подобное раздвоение обуславливается двухполушарным строением головного мозга, и он утверждает, что на ранних этапах человеческой истории было возможно «общение» двух полушарий, существовавших относительно независимо друг от друга, и таким образом осуществлялось построение нарратива – рассказа о себе, который человек сначала воспринимал как приходящий извне, затем стал воспринимать как внутренний голос, как то, что мы сейчас называем интроспекцией. Так, человек, создавая нарратив, рассказывает его, прежде всего, самому себе.

Специалист по нарратологии и теории нарратива Д.Принс определяет нарратив как «*репрезентацию по меньшей мере двух настоящих или вымышленных событий или ситуаций в определенном промежутке времени, каждое из которых не является предпосылкой или следствием другого*»<sup>15</sup>, а нарративный психолог Т.Р.Сарбин как «*способ организации эпизодов, действий и отчетов о действиях; это нечто, что соединяет простые факты и фантастические вымыслы...*»<sup>16</sup>. Любопытная подробность – нарратив создается отнюдь не из сугубо реальных событий и фактов – здесь реальность сочетается с фантазией, причем не принципиально, в каких пропорциях они сочетаются – человек сам определяет значимость каждого из событий, для внедрения его в конструкцию собственного Я.

Губерт Херманс в 1990-е годы развивает под влиянием прагматизма У.Джеймса и концепции М.Бахтина теорию «диалогического Я». Он считает, что важны не только диалогические отношения между индивидами, группами и культурами, но так-

же отношения между различными Я-позициями одной и той же личности, причем первые не могут существовать отдельно от вторых. Описывая структуру Я, Херманс также использует представление о полифоническом романе. Идею полифонического романа Херманс, Кемпен и ван Лоон<sup>17</sup> предлагают в качестве метафоры Я, обладающего возможностью воображаемо занимать различные позиции и диалогически общаться с другими своими позициями. О полифоническом романе писал и М.М.Бахтин в «Проблемах поэтики Достоевского» (написана в 1929 г., опубликована в разных вариантах в 1960–1970-е гг.). Он показывает, что в полифонических романах Достоевского сосуществует множество неслиянных «голосов», равноправных сознаний героев, каждое из которых выражает свой мир, и над которыми не довлеет авторский императив<sup>18</sup>.

Я-нарратив<sup>19</sup> представляет собой не одну-единственную историю, а совокупность всех жизненных сюжетов, в которых оказывается Я. Так, нарратив представляется нам как роман с множеством действующих лиц, в качестве которых выступают различные Я-образы человека. Однако все эти действующие лица относятся физически к одному актору, воплощенному в одном теле. Конструирование Я-нарративов было бы невозможно без использования символических ресурсов языка.

Следует заметить также, что с распространением средств массовых коммуникаций, в частности, Интернет, Я-нарратив превращается в «текст» в прямом смысле слова – общение во Всемирной Сети осуществляется путем обмена текстами между пользователями и таким образом человек должен постоянно (в условиях отсутствия других способов самовыражения) выражать свое Я строго вербально, как «чистый» нарратив.

Здесь мы видим, что личностные аспекты сознания могут быть успешно представлены как конструируемые. Однако представление о Я как нарративе делает упор не только на социальной составляющей (должен быть тот, кому я рассказываю свою историю), но и на индивидуальной активности (я сам создаю свою биографию, свой жизненный нарратив). Также следует отметить, что индивидуальные аспекты сознания в социальном конструкционизме представляют собой сложную систему, и Я представляется «многоголым», ведущим непрерывный диалог с самим собой.

### «Смерть автора» или авторство себя?

Идея *Я* как рассказываемой истории получает в современной философии широкое распространение. Ряд постмодернистских концепций, достаточно популярных и на данный момент, пытается доказать, что автор этих жизненных историй отсутствует или же не имеет власти над создаваемыми нарративами: об этом говорят и концепции «смерти субъекта»<sup>20</sup>, и «смерти автора»<sup>21</sup>, утверждающие потерю человеком ответственности за «авторство» своей самости, своих поступков и своего опыта. Автор или субъект как бы выводится за рамки принадлежащего ему «текста» (в нашем случае, нарратива) и, по сути, перестает интересовать «читателя», т. е. «текст» рассматривается абсолютно независимо от того, кто его создал. Применительно к литературе эта концепция может иметь смысл, однако экстраполяция на человека как автора себя и, как следствие, вывод об исчезновении субъекта, очевидно, преждевременны. Несмотря на то что современная ситуация действительно заставляет человека включаться во множество дискурсов одновременно, это вовсе не означает, что он полностью растворяется в этих дискурсах, теряя свое *Я*.

В связи с тем, что в современном обществе крайне высока степень свободы индивида, индивид как автор *Я*-нарратива не только не исчезает, но и, напротив, начинает играть особенно важную роль. Если в предшествующие исторические эпохи жизненная история определенным образом предписывалась извне (разумеется, события жизни человека принадлежали только ему, однако их оценка им самим зависела во многом от жестких социокультурных предписаний: каждый имел перед глазами определенный шаблон поведения, в который ему необходимо было вписаться) и заданные обществом рамки служили своего рода «костяком» нарратива, то современный человек должен приложить максимум усилий, поскольку теперь именно он отвечает за создание этого «костяка». Именно он, будучи включенным во множество социальных интеракций и социокультурных контекстов одновременно, должен постоянно заниматься выстраиванием последовательного и непротиворечивого нарратива, прежде всего в качестве самоотчета. Если человек не в состоянии посмотреть на свою жизнь с позиции автора – со стороны и сформировать свой нарратив, это

приведет к тому, что он постоянно будет находиться в состоянии нестабильной, дефрагментированной, кризисной идентичности, означающий, что ему не на что опереться, что ни внутри него, ни вовне нет «точек притяжения», на основе которых он мог бы сконструировать свое *Я*. Следовательно, авторство по отношению к *Я*-нарративу должно являться одной из важнейших характеристик современной личности.

Однако индивид является не единственным автором *Я*-нарратива. Очевидно, что помимо его внутренних интенций при построении рассказа о себе, существует также и влияние извне, ведь не случайно мы говорим о социальном конструировании. Здесь необходимо упомянуть теорию Умберто Эко об «открытых произведениях»<sup>22</sup>. «Открытым произведением» для Эко является такое произведение (оно может быть не только произведением художественной литературы, но и музыкальным произведением, и даже научным текстом), которое требует активности читателя (исполнителя) при его восприятии (воспроизведении), и которое допускает множество толкований, а не лишь одну трактовку, предзаданную автором (однозначность трактовки – характеристика «закрытого произведения»). Так, мы можем понимать *Я* индивида как «открытое произведение» – в котором сам индивид является и автором, и исполнителем, а Другие, также выступая с позиций «читателя» («слушателя») привносят свое понимание самости, дополняя создаваемый человеком *Я*-нарратив. Тогда как Ролан Барт с его концепцией «смерти автора» говорит о необходимости ограничить восприятие «произведения» только самим «произведением», нам более продуктивным представляется видеть *Я*-нарратив открытым интерпретациям извне. Человек рассказывает свою жизненную историю, но он не может ограничиваться только своим пониманием *Я* и неизбежно дополняет и видоизменяет свой *Я*-нарратив с помощью реакций Других на его рассказ. Таким образом, *Я*-нарратив, несмотря на наличие некоего постоянства, обеспечиваемого его автором, находится в состоянии вечной «текучести»: он вечно уточняется, дополняется, корректируется, видоизменяется, и с помощью Других человек сам открывает все новые грани самого себя и вписывает их в свой нарратив.

Понимание *Я* как нарратива может восприниматься сугубо прикладным путем (например, в нарративной психиатрии, где повествование о себе носит характер определенного программи-

рования своего отношения к тем или иным событиям: бывшим, текущим или будущим) или же, что больше интересует нас как философов, восприниматься более широко – как вербализованное самосознание, как способ упорядочения Я-структуры, и в качестве такового может оказаться достаточно убедительным. Можно возразить, и совершенно справедливо, что Я не сводится только к языку и речевым практикам, однако проговаривание своей жизненной истории наиболее эффективно позволяет нам конструировать наши представления о самих себе и предъявлять их другим.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Harre R.* Personal Being: A Theory for Individual Psychology. Harvard, 1986.
- <sup>2</sup> *Botella L.* Personal construct psychology, constructivism, and post-modern thought // *Advances in Personal Construct Psychology*. Vol. 3. Greenwich, 1995. P. 3–36.
- <sup>3</sup> *Gergen K.J.* Realities and Relationships: Soundings in Social Construction. Cambridge, 1994.
- <sup>4</sup> *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб., 1999.
- <sup>5</sup> *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.
- <sup>6</sup> *Бахтин М.М.* Автор и герой в эстетической деятельности // *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 7–180.
- <sup>7</sup> Точнее было бы перевести *novellist* как «автор романов».
- <sup>8</sup> Центр гравитации – абстрактное понятие, введенное И.Ньютоном. Он не имеет никаких физических характеристик, кроме пространственно-временного расположения. Это абстрактная точка, которой приписываются все гравитационные свойства тела, которое она представляет. Центр гравитации также является определенным рубежом при операциях с объектами. Например, если мы начнем раскачивать стул, мы знаем, что при определенном наклоне он должен упасть. Этот рубеж, после которого стул начинает падать, а не возвращаться в исходную позицию, зависит от того, насколько произошло смещение относительно центра гравитации.
- <sup>9</sup> *Деннет Д.К.* Почему каждый из нас является новеллистом // *Вопр. философии*. 2003. № 2. С. 126–127.
- <sup>10</sup> *Gergen K.J.* Realities and Relationships: Soundings in Social Constructionism, Cambridge, 1994. P. 187.
- <sup>11</sup> *Sarbin T.R.* The narrative as a root metaphor for psychology // *T.R.Sarbin (ed.). Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct*. N.Y., 1986. P. 9.
- <sup>12</sup> *Mair M. Kelly.* Bannister and a story-telling psychology // *Intern. J. of Personal Construct Psychology*. 2, 1. 1989. P. 1–14.
- <sup>13</sup> *Gergen K.J.* Realities and Relationships: Soundings in Social Constructionism. Cambridge, 1994. P. 187.

- 
- <sup>14</sup> *Jaynes J.* The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind. Princeton, 1976.
- <sup>15</sup> *Prince G.* Narratology. N.Y., 1982. P. 4.
- <sup>16</sup> *Sarbin T.R.* The narrative as a root metaphor for psychology. P. 9.
- <sup>17</sup> *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.
- <sup>18</sup> *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972.
- <sup>19</sup> Мы могли бы назвать его «метанарративом» в противовес более узкому пониманию нарративов как историй, соответствующих определенным Я-образам, однако тут мы рискуем внести путаницу с «метанарративом» в философии Ж.Лиотара.
- <sup>20</sup> *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.
- <sup>21</sup> *Барт Р.* Смерть автора // *Барт Р.* Избр. работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 384–391.
- <sup>22</sup> *Эко У.* Открытое произведение. Форма и неопределенность в современной поэтике. СПб., 2004; *Эко У.* Роль читателя. Исследования по семиотике текста. СПб.–М., 2005.

# СОЗНАНИЕ КАК ПРОБЛЕМА ЭПИСТЕМОЛОГИИ

*Д.И. Дубровский*

## Сознание как предмет нейрофизиологического исследования (эпистемологические и методологические вопросы)

### Основные теоретические трудности

Проблема объяснения сознания с позиций психофизиологии и нейронаук стала исключительно актуальной в условиях информационного общества и научно-технической революции, вызванной бурным развитием четырех мегатехнологий. Это – нанотехнологии, биотехнологии, информационные и когнитивные технологии (их связь обозначается в западной номенклатуре NBIC). Они взаимооплодотворяют друг друга, создавая небывалые, чрезвычайно мощные средства преобразования человека и земной цивилизации. В этом процессе стратегически важным звеном является разработка указанной проблемы, которая в классическом варианте именуется проблемой «сознание и мозг». Ее суть выражена словами И.П.Павлова: «каким образом материя мозга производит субъективное явление» (1, с. 24). Она составляет центральный и наиболее трудный для исследования раздел психофизиологической проблемы, включает существенные философские предпосылки и аспекты, но остается *научной* по своему содержанию, методам исследования и результатам.

Проблема «сознание и мозг» (**mind-brain problem**) вот уже более полувека находится в центре внимания аналитической философии, где она представлена поистине колоссальным объемом литературы (порядка тысячи монографий и сборников, огромное число статей). Важно подчеркнуть, что в подавляющем большинстве представители аналитической философии опираются на результаты научных исследований; некоторые же из них принимают непосредственное участие в развитии когнитивных наук.

Теоретические трудности проблемы «сознание и мозг», начинаются уже с определения сознания. Понятие сознания многомерно, не поддается линейной экспликации, требует специального кропотливого анализа (эти вопросы подробно обсуждаются в (2)). Для наших целей достаточно выделить его главное специфическое свойство, из-за которого оно становится камнем преткновения для нейрофизиологических исследований и для научного объяснения вообще.

*Сознание обладает специфическим и неотъемлемым качеством субъективной реальности* (далее сокращенно – СР). Это качество обозначается в аналитической философии и другими терминами: «ментальное», «феноменальное», «интроспективное», «субъективный опыт», «квалиа». Именно это качество создает главные теоретические трудности при попытках включить реальность сознания в естественнонаучную картину мира, в частности, при попытках объяснения его связи с мозговыми процессами. Наряду с этой онтологической трудностью перед нами не меньшая гносеологическая трудность. Явления СР описываются в категориях интенциональности, смысла, ценности, цели, воли, а мозговые процессы – в категориях массы, энергии, электрохимических процессов, пространственных отношений. Возникает задача соотношения и интеграции в единой концептуальной структуре двух языков описания и объяснения, которые не имеют между собой прямых логических связей.

Эти онтологические и гносеологические трудности проблемы «сознание и мозг» (которые взаимообусловлены!) именуют в аналитической философии «провалом в объяснении»; для их преодоления используется редукционистская стратегия, представленная в двух ее вариантах: *физикалистском* (когда явления СР редуцируются к физическим процессам) и *функционалистском* (когда они редуцируются к функциональным отношениям). Сравнительно немногочисленные противники редукционизма (Т.Нагель, Д.Чалмерс, Дж. Серл) не предлагают, однако, концептуального решения указанной проблемы. Такое решение должно представлять собой теоретически корректный ответ по крайней мере на два следующих вопроса, составляющих суть проблемы «сознание и мозг»:

1. *Как объяснить связь явлений СР с мозговыми процессами, если первым нельзя приписывать физические, в том числе пространственные свойства, а вторые ими, по необходимости, обладают?*

*2. Как объяснить способность явлений СР служить причиной телесных изменений, если им нельзя приписывать физические свойства (массу, энергию и др.)?*

Можно поставить и третий вопрос: как объяснить феномен свободы воли в свете детерминированности мозговых процессов? Однако главными являются первые два вопроса, от решения которых во многом зависит ответ на последний вопрос.

В современных нейрофизиологических исследованиях эти вопросы неизбежно возникают, но они далеко не всегда четко выражены и осмыслены. Для их решения, как правило, явно или неявно используются метафизические или метанаучные послылки, которые определяют различные теоретические конструкции в психофизиологии.

### **О некоторых типичных подходах к проблеме «сознание и мозг»**

Общие ответы на поставленные выше два вопроса в той или иной мере восходят к философским, метафизическим посылкам, большей частью материалистического или дуалистического типа. Представители психофизиологии и нейронаук, за небольшим исключением, принимают материалистическую позицию как нечто само собой разумеющееся, хотя именно для нее научное объяснение сознания и представляет наибольшие трудности. Гораздо «легче», на первый взгляд, тем, кто исповедует посылки дуализма. Не случайно ряд выдающихся нейрофизиологов и психофизиологов предпочитали именно дуалистическую позицию. Среди них: Ч.Шеррингтон, Дж. Экклз, У.Пенфилд (3, 4, 5). Это было вызвано тем, что они считали совершенно неприемлемой как бихевиористскую, так и физикалистскую редукцию сознания, полагали дуалистическую позицию более приемлемой для его теоретического объяснения. В самом деле, если вы считаете, что: 1) существуют две противоположные субстанции – духовная и материальная – и 2) они способны взаимодействовать друг с другом (обратите внимание, что здесь надо принять два постулата!), – то тогда сразу снимаются главные теоретические трудности. Дух воздействует на

эпифиз, как у Декарта, или на синапсы, как у Экклза, а дальше все происходит чисто физиологически. Соответственно признается и обратное воздействие.

Однако дуалистический интеракционизм лишь на первый взгляд «удобен» для психофизиолога. На самом деле такая позиция принуждает его признать некую мировую духовную субстанцию, т. е. нечто недоказуемое и несовместимое с научным исследованием психической деятельности. Кроме того, в теоретическом отношении эта позиция (в отличие от материализма) основана на двух постулатах, что весьма «расточительно»; второй из них к тому же сразу устраняет необходимость научного объяснения ключевого вопроса психофизиологии, создавая иллюзию его решения. Замечу, что еще один Нобелевский лауреат, Р. Сперри, также вначале занимал позицию дуализма, но затем подверг ее основательной критике и перешел на позиции эмерджентистского материализма (6).

Я кратко остановился на этих хорошо известных сюжетах для того, чтобы еще раз подчеркнуть следующее: философские, метафизические постулаты стимулируют наше мышление, которое в той или иной мере содержит их в себе, но постулаты такого рода не могут служить средством научного доказательства и объяснения, в том числе в области психофизиологии; теоретические объяснения в ней должны использовать научные и метанаучные средства, доступные эмпирической проверке. При построении теорий в психофизиологии и разработке проблемы «сознание и мозг» необходимо рефлексировать и тщательно анализировать исходные посылки, которые к тому же часто включают и неявные посылки, и некую смесь метафизических и метанаучных утверждений.

Это важно иметь в виду, так как некоторые исследователи в данной области испытывают соблазн «легкого» постулативно-метафизического объяснения и претендуют таким образом на построение чрезвычайно широких, я бы сказал, «всеобъясняющих» теорий (похожих на пресловутую «теорию всего»). Так, К.В.Судаков рассматривает информацию как некую идеальную голографическую сущность, лежащую в основе мироздания. Опираясь на взгляды Н.А.Козырева, В.П.Казначеева, С.Грофа о космическом (холотропическом) сознании, автор пишет: «Отсюда следует, что сознание каждой личности принадлежит не только ее мозгу, но и всему мирозданию» (7, с. 119). Перед этим читаем: «Джан Р.Г. и Дюн Б.Дж. (физики

с весьма сомнительной репутацией, занимающиеся парапсихологией. – Д.Д.) утверждают, что элементарные частицы вообще не обладают статусом самостоятельной реальности до тех пор, пока не появляется наблюдающее их сознание. Эта точка зрения близка нашим представлениям о том, что материальный мир в значительной степени создается при материализации информационных голограмм головного мозга» (7, с. 117). К такому выводу К.В.Судаков пришел, как он говорит, на основе своих многолетних нейрофизиологических исследований и благодаря развитию им «теории функциональных систем», раскрытию голографических свойств последних. При этом понятиям информации, голограммы и функциональной системы придается явно метафизическое звучание. «На основе раскрытия голографических свойств функциональных систем, – пишет К.В.Судаков. – *Нами сформулирован закон голографического единства мироздания* – от атомного до космического уровня, согласно которому функциональные системы более низкого уровня иерархии отражают в деятельности своих элементов деятельность объединяющих их функциональных систем более высокого уровня. Последние, в свою очередь, программируют деятельность субординационных функциональных систем» (7, с. 120. Курсив мой. – Д.Д.). Таким путем автором решается не только проблема сознания и мозга, но и проблема сознания и мироздания. Думаю, читатель сам способен оценить предлагаемые утверждения, особенно в части соотношения космического уровня и всех остальных уровней, не говоря уже об открытом автором «законе голографического единства мироздания».

Наряду со столь воодушевляющими заявлениями, мы встречаем в психофизиологической литературе и пессимистические оценки перспектив научного объяснения сознания. В содержательной статье Ч.А.Измайлова с соавторами (8) рассматривается с нейрофизиологической точки зрения связь сенсорных и перцептивных процессов с сознанием, справедливо подчеркивается не тождественность нейрофизиологических коррелятов «содержания» перцептивного акта и феномена осознания. Несмотря на то что авторы приводят ряд обоснованных суждений и экспериментальных данных по вопросам, касающимся сознания, они заявляют: «О сознании мы пока не можем сказать ничего, кроме того, что оно существует» (8, с. 48). «Возможно, однако, что для понимания сознания понадобится качественно другой – более высокий, чем сознательный, – уровень

развития мозга. У современного человека такого уровня развития мозга нет. Именно поэтому перспективы познания психологических и нейробиологических механизмов сознания, с нашей точки зрения, достаточно пессимистичны» (8, с. 49).

Приведенные утверждения противоречат фактам науки и не имеют достаточных оснований. В том числе и философско-эпистемологических. Если бы сознание не могло познавать само себя, вся наша культура была бы невысказанной. В подкрепление своей точки зрения авторы ссылаются на знаменитую теорему Геделя о неполноте. На нее, кстати, указывали и другие нейрофизиологи, желая подчеркнуть трудности изучения сознания (см. обзор XIII Международного психофизиологического конгресса: (9, с. 36–38). Но причем здесь теорема Геделя? Ведь она относится только к формализованным системам знания, а теоретические построения в психофизиологии таковыми не являются. Кроме того, всякая теория, тем более в психологии или в психофизиологии, является заведомо «неполной» – оставляет возможность для ее уточнений, развития, для нового, более глубокого теоретического знания, и это не дает оснований для приведенных пессимистических оценок. Надо ли повторять столь общие места?

Обратимся теперь к более подробному рассмотрению того широкого подхода в психофизиологии, который именуется «теорией функциональных систем». Этот подход продолжает классическое направление в психофизиологии, строившее исследование психического на основе поведенческих моделей. Наиболее четко и результативно теория функциональных систем (ТФС) была представлена П.К.Анохиным и в несколько ином плане Н.А.Бернштейном (концепция «биологии и физиологии активности»). В дальнейшем это направление развивалось В.Б.Швырковым, Ю.И.Александровым, К.В.Судаковым, многими другими видными исследователями. Основные идеи ТФС – парадигма активности, принципы эволюционизма, функционализма, системности, целевой причинности – оказались созвучными актуальным задачам психофизиологии, теоретическим посылкам когнитивных наук, сыграли позитивную роль в развитии исследований высшей нервной деятельности во второй половине прошлого века (в том числе и в деле преодоления догматических толкований учения И.П.Павлова рядом его видных последователей – см. подробнее об этом: 10, глава III , разд. 8).

Вместе с тем в современных условиях ТФС обнаруживает, на мой взгляд, явно необоснованные претензии на роль единственной теоретической основы психофизиологии. Указанные принципы ТФС давно уже приобрели общенаучный характер, не являются специфическими для одной ТФС, признаются в рамках психофизиологии и смежных с нею дисциплин сторонниками различных концепций, не идентифицирующих себя с ТФС (об этих концепциях будет сказано ниже). К тому же они допускают разную интерпретацию и сами по себе недостаточны для построения оригинальной теории.

Среди представителей ТФС, которые нередко существенно расходятся между собой по принципиальным вопросам, выделяются работы крупного российского психофизиолога, проф. Ю.И.Александрова. В них много внимания уделено методологическим и общетеоретическим вопросам психофизиологии (11, 12, 13, 14). В этом его несомненная заслуга, ибо стремление осмыслить столь сложные, дискуссионные вопросы – неперенное условие повышения результативности экспериментальных исследований. Не разделяя ряда выводов и оценок Ю.И.Александрова, я считаю своим долгом подчеркнуть важное значение его работ, стимулирующих обсуждение назревших теоретических проблем.

Мои возражения касаются прежде всего попыток представить теоретический каркас современной психофизиологии как некую одномерную и уже сложившуюся структуру, определяемую ТФС. В действительности мы видим здесь довольно пеструю картину разнообразных концепций, подходов, гипотез, направлений исследования, частично пересекающихся, дополняющих или исключаящих друг друга, в которых к тому же далеко не всегда ясно определены отношения между теоретическими посылками и эмпирическими данными, между методологическими установками и конкретными методами исследования (если подходить к этому основательно, т. е. с позиций современной эпистемологии, и руководствоваться требованиями методологии науки как специальной и весьма развитой области философского знания!). Большое разнообразие подходов, направлений, концепций в современной психофизиологии, наличие в ней многих остро дискуссионных теоретических вопросов отобразено в содержательной статье А.М.Черноризова (9).

Несмотря на то что ТФС имеет многих сторонников, сфера ее влияния и ее специфика довольно расплывчаты. Это связано с тем, что ТФС не выступает в качестве четкой альтернативы какой-либо другой конкретной концепции в *современной* психофизиологии. В этом отношении вряд ли могут быть приняты заявления, что ТФС противостоит ныне парадигме реактивности и не-системному подходу в психофизиологии; лет 40 тому назад это еще имело важный смысл; но попробуйте сейчас назвать хотя бы одну серьезную концепции в психофизиологии, которая бы отрицала принципы, начертанные на знамени ТФС.

Тезис о противостоянии ТФС другим подходам конкретизируется, пожалуй, лишь в одном случае. Речь идет о «противостоянии», которое многократно подчеркивается В.Б.Швырковым и Ю.И.Александровым, и относится к тому, что они называют «сопоставляющей» или «коррелятивной психофизиологией». Последняя, по их словам, несостоятельна, так как в ней «психические явления напрямую сопоставляются с локализуемыми элементарными физиологическими явлениями» (12, с. 58). Это якобы означает возврат к парадигме реактивности, «неизменно приводит» к методологической эклектике, к психофизиологическому параллелизму, к тождеству психического и физиологического. Более того, «попытки вскрыть «физиологические механизмы психических процессов», предпринимаемые в сопоставляющей психофизиологии, неизбежно ведут к дуализму» (11, с. 15), это «неизменно приводит к тождеству физиологического и психического, к их параллелизму или к дуализму картезианского типа» (12, с. 58).

Возникает вопрос: что означает сопоставление «напрямую», почему оно недопустимо. Ю.И.Александров поясняет: «Если психолог при изучении восприятия сложных зрительных паттернов регистрирует какой-либо электрофизиологический показатель, или нейрофизиолог при обсуждении свойств активности нейронов сенсорных структур использует термины «восприятие», «образ» и т. п., их работы могут рассматриваться как психофизиологические с позиций коррелятивной психофизиологии» (12, с. 58).

Но ведь именно это и делает подавляющее большинство физиологов, изучающих психические явления. Возьмем пример: А.М.Иваницкий, сопоставляя ощущение и восприятия с определенными электроэнцефалографическими данными, установил

корреляцию между волнами вызванного потенциала и индексами ощущения и восприятия; на основании этих корреляций им получены исключительно важные результаты, раскрывающие «физиологические механизмы» ощущения и восприятия (показано, что ощущения возникают в результате циклического движения нервных импульсов и синтеза в проекционной коре сенсорной информации со сведениями, извлекаемыми из памяти); таким же образом им установлены существенные нейрофизиологические механизмы некоторых процессов мышления (15, 16, 17, 18, 19). Выходит, эти столь значимые исследования надо относить к «коррелятивной психофизиологии» (со всеми присвоенными ей Ю.И.Александровым негативными аттестациями). Но вот перед нами работа самого Ю.И.Александрова (в соавторстве), весьма интересная, исполненная на высоком профессиональном уровне (14). И мы видим, что ее результаты также основаны на сопоставлении и корреляции эмоциональных переживаний с определенными кортикальными процессами, зафиксированными при помощи ЭЭГ.

Как иначе можно изучать психические явления нейрофизиологическими методами? Ведь именно они являются объектом исследования и должны быть выделены, получить корректное описание и затем нейрофизиологическое объяснение.

Между тем ТФС претендует на особое понимание психофизиологической проблемы и, более того, на ее решение. Именно в этом пункте у нас обнаруживаются с Ю.И.Александровым существенные разногласия.

### **Психическое и физиологическое, явления субъективной реальности и поведенческие акты**

Эти разногласия вызваны прежде всего истолкованием понятий физиологического и психического и их взаимоотношений. ТФС в интерпретации Ю.И.Александрова определяет физиологическое (в том числе его вид – нейрофизиологическое) как низшее, элементарное и локальное по отношению к психическому как высшему, системному и целостному. Он утверждает, что «непространственное психическое может быть сопоставлено не с локальными

физиологическими процессами, а с общеорганизменными, нелокализуемыми информационными системными процессами, которые не сводимы к физиологическому» (12, с. 16).

Однако приведенное разграничение, противопоставление и соотнесение физиологического и психического вызывает возражения (за исключением, конечно, общих мест о том, что системные процессы включают элементарные и т. п.). Во-первых, то, что именуется локальным или элементарным физиологическим процессом в одном отношении в другом отношении является сложным, системным и нелокальным или по крайней мере локальным в другом плане и смысле; в то же время всякий физиологический процесс является функциональным и, что важно подчеркнуть, информационным. Во-вторых, «информационные системные процессы», приобретающие качество психического, всегда являются вместе с тем нейрофизиологическими процессами. Назовите хоть какой-то информационный процесс в головном мозге или организме в целом, который не был бы физиологическим!

*Понятие физиологического* представляет обобщение и обозначение всех выделяемых и описываемых феноменов в физиологии как науке (со всеми ее разделами и отраслями) и в зависимых от физиологии областях знания. То, что называют «физиологическим» может быть «локальным» и «глобальным», «низшим» и «высшим» в самых разных отношениях. Поэтому предлагаемый способ противопоставления и соотнесения физиологического и психического является теоретически некорректным.

Остается неясным как же «**непространственное** психическое» связывается с **пространственным** физиологическим? Что касается нелокализуемости (т. е. «нелокализуемых системных информационных процессов»), то все они, будь то организменные или мозговые, являются пространственно локализованными, ибо необходимо воплощены в своем определенном материальном носителе, в данном случае – в соответствующих физиологических процессах. Здесь *необходимы другие концептуальные подходы, которые бы позволили непротиворечиво объяснить связь «непространственного психического» с «пространственным физиологическим»*. И это требует прежде всего основательного анализа объема и содержания понятий «физиологического» и «психического», а не просто их привычного абстрактного употребления, как это

часто встречается в теоретических рассуждениях о психофизиологической проблеме (весьма подробный анализ указанных понятий предпринимался мной еще в книге «Психические явления и мозг», где каждому из них была посвящена специальная глава: 10, гл. IV и гл. V, с. 118–240; как видим, более 120 страниц текста). В этой же книге содержится критика концепций соотношения психического и физиологического как высшего и низшего (10, с. 79–113).

С позиций ТФС понятие психического рассматривается в сугубо поведенческих терминах, которые описывают отношения организма со средой. Как считает Ю.И.Александров, «динамика субъективного мира может быть охарактеризована как смена состояний субъекта поведения в ходе развертывания поведенческого континуума»; «поведенческий континуум целиком занят процессами организации и реализации функциональных систем; специального временного интервала для процессов обработки сенсорной информации не обнаруживается» (12, с. 54).

При таком понимании психического и психофизиологической проблемы – явления сознания и само *качество* *СР* не выделены в виде предмета исследования, выносятся за скобки либо «растворяются» в поведенческом акте. Структура поведенческих актов и структура субъективного мира далеко не тождественны. Поведенческий континуум не покрывается целиком явлениями сознания, ибо включает бессознательное и явления допсихического уровня. С другой стороны, континуум *СР* не покрывается поведенческим континуумом – в том смысле, что многие явления *СР* не имеют поведенческих коррелятов, принципиально не могут быть описаны в поведенческих терминах. Это достаточно ясно показано многочисленными психологическими и философскими исследованиями, что свидетельствует о несостоятельности попыток редукции *СР* не только к поведению, но и к речи.

Поведенческий континуум вовсе не является чем-то нераздельным, он многомерен, подлежит различным способам дискретизации. Это же относится к континууму *СР*. У Ю.И.Александрова принцип активности толкуется так, что он будто бы вообще исключает реактивность и понятие стимула. «Места для стимула, в том числе и пускового, в континууме нет» (13, с. 843). Странно слышать и то, что в системном внутреннем мире и, следовательно, в деятельности мозга «не обнаруживаются какие-либо специ-

альные процессы «кодирования информации» или «нейрональные механизмы восприятия», процессы «управления движением» или «нейрональные механизмы регуляции движения»» (11, с. 11). При этом автор ссылается на В.Б.Швыркова (20), который «осуществил истинный переворот в науке, создав не только новую дисциплину, но и новое мировоззрение, систему представлений, не сводимую к какой-либо из существующих отдельных областей науки» (11, с. 8). Думаю, это слишком сильная оценка, хотя В.Б.Швырков, несомненно, был крупной фигурой в психофизиологии.

Учитывая всё сказанное выше, нельзя согласиться с Ю.И.Александровым, что ТФС решает психофизиологическую проблему, поскольку ТФС якобы образует «концептуальный мост» *между физиологическим и психическим*. На самом деле это – «концептуальный мост» *между физиологическим и поведенческим*, ибо из понятия психического удалено (или в нем не выделено) сознание в качестве СР. В таком случае психофизиологическая проблема теряет свою специфику и попросту устраняется. Не удивительно, что поставленные в начале статьи два ключевых вопроса проблемы «сознание и мозг», составляющих ядро психофизиологической проблемы, игнорируются. Но без их обсуждения, без их критики или попыток дать на них ответ претензии ТФС на решение проблемы «сознание и мозг» выглядят не вполне серьезными.

Надо сказать, что подобные «решения» психофизиологической проблемы не раз предлагались с позиций *бихевиорального подхода* (например: 21), который, безусловно, сыграл важную историческую роль в развитии психологии и психофизиологии, будучи представлен в различных концептуальных формах и интерпретациях (от концепции радикального бихевиоризма в психологии и логического бихевиоризма в философии до теории высшей нервной деятельности и деятельностного подхода в психологии, а также в других весьма продуктивных концепциях и экспериментальных программах); он продолжает сохранять свою незаменимую роль при решении довольно широкого круга задач в психологии и смежных с нею дисциплинах в тех случаях, когда они не требуют специального различения и соотнесения понятий поведенческого акта и субъективной реальности. Однако, как уже отмечалось, явления СР, хотя в большинстве случаев и включены органически в поведенческий акт, не могут с ним отождествляться, способны

играть специфическую функциональную роль и должны служить в качестве особого предмета нейрофизиологического исследования. Это принципиальное обстоятельство подчеркивается в последнее время многими философами, психофизиологами, представителями когнитивных наук, что связано с отрицательным опытом построения моделей редукции явлений СР к физическим, физиологическим, поведенческим и речевым процессам.

### **В каком смысле явления субъективной реальности служат предметом нейрофизиологического исследования и объяснения?**

В последние десятилетия интерес психофизиологов к исследованию сознания заметно возрос. Я имею в виду те подходы к психофизиологической проблеме, в которых явления сознания четко выделяются и берутся в качестве *специально-го предмета нейрофизиологического исследования и объяснения*. В этом отношении выделяются своей значительностью указанные выше работы А.М.Иваницкого и во многом близкие к ним по основным вопросам исследования Дж. Эделмана и Дж. Тонони (22), В.Я.Сергина (23) и др. В них раскрываются существенные нейрофизиологические показатели тех мозговых процессов, которые характеризуют возникновение самого качества субъективной переживаемости информации, *осознавания* индивидом некоторого «содержания». Основные результаты, полученные указанными авторами, подтверждаются и развиваются в разных планах другими исследователями, которые вместе с тем выдвигают собственные концепции, ставят новые вопросы, анализируют различные пункты проблемы сознания на базе результатов, полученных с помощью различных методов исследований (Н.Хамфри, Ф.Крик, М.Мишкин, А.Дамасио, М.Познер, Дж. Грей, Е.Н.Соколов, А.Я.Каплан, С.В.Медведев и др.). Систематический обзор многочисленных работ в этой области крайне актуален, требует немалых усилий<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Отчасти такой обзор содержится в статье: *Иваницкий А.М.* О книге Джералда Эдельмана и Джулио Тонони «Сознание. Как материя приобретает способность к воображению»// Журн. высш. нервн. деятельности. 2002. Т. 52. № 3.

Но сейчас назрела гораздо более масштабная потребность. Необходимо не просто систематизированный обзор в смысле упорядоченного описания и оценки опубликованных работ, необходимы систематизированное сопоставление, анализ полученных результатов, выяснение узких мест, перспективности предлагаемых гипотез, степени их подтверждения наличным экспериментальным материалом, разрешающей способности используемых методов. Важно систематичное осмысление основных теоретических вопросов в данной области исследований, в том числе и прежде всего вопросов междисциплинарного плана, привлечения для этой цели инструментария методологии науки (накопившей большой опыт в анализе задач такого рода).

Специальная теоретическая работа в обозначенной области исследований способна служить их оптимизации, сокращению в них избыточной информации (столь заметной в публикуемых результатах многих экспериментальных работ). Она призвана четко фиксировать узловые задачи, обозначать и стимулировать прорывные направления исследований. Думаю, в области нейронаук, особенно в психофизиологии, назревает то, что давно имеет место в области физики – разделение труда между экспериментаторами и теоретиками, т. е. потребность в специализированной теоретической деятельности (Эйнштейн, Гейзенберг, многие другие выдающиеся физики не занимались экспериментами, были теоретиками, но хорошо известно, что именно они сыграли первостепенную роль в развитии физики). Ряд крупных ученых говорят об этом, подчеркивая колоссальное накопление фактического материала, дефицит его упорядочения и интегрального осмысления. Дж. Хокингс считает, что современные исследования мозга настоятельно требуют создания «теоретической нейробиологии» (24, с. 11).

Разумеется, на пути специализированной теоретической работы в области нейронаук, нацеленных на изучение сознания, стоят большие трудности, касающиеся не только междисциплинарных вопросов. Эти трудности, в первом приближении, возникают в трех направлениях:

1. На уровне нейрофизиологии и смежных с ней дисциплин (естественнонаучного, медицинского, технического профиля); они касаются методов, используемых при исследовании явлений сознания (особенно тех методов, которые создают возможность ви-

зуализации мозговых процессов), их разрешающей способности, их взаимодополнения и соотнесения друг с другом, перспектив создания новых методов, имея в виду достижения и ближайшие перспективы в области *NBIC*.

2. На уровне психологических, феноменологических и эпистемологических исследований сознания, главным образом, явлений субъективной реальности. Ведь если объектом нейрофизиологического исследования выступает явление СР, то оно должно быть четко выделено и достаточно полно описано со стороны его *формальных, содержательных, ценностных, структурных, функционально-оперативных параметров*. В этом отношении многие принципиальные вопросы остаются слабо разработанными или вовсе нерешенными. Здесь на первом плане – эпистемологические вопросы исследования СР как особого объекта познания, как формы существования знания, в том числе о ней самой, ибо во всяком явлении СР содержится отображение не только внешнего по отношению к нему объекта, но и самого данного явления СР. Эта способность самоотображения (начиная от фундаментального «чувства принадлежности» данного явления СР данному Я, и вплоть до высших уровней рефлексии) составляет важнейший аспект понимания самого *качества* СР. И оно должно служить в первую очередь предметом нейрофизиологического объяснения (является его наиболее трудным пунктом). Но вместе с тем необходима тщательная разработка феноменологии и систематики (таксономии) явлений СР, форм их структурно-динамической упорядоченности, способов корректного расчленения континуума СР и дискретизации явления СР во времени и по их «содержанию». Все это составляет необходимые условия выделения и описания объекта нейрофизиологического исследования. При этом существенным является учет различий и взаимопереходов состояний актуально переживаемого «содержания» и его наличия в диспозиционном и арефлексивном состояниях (и прежде всего в памяти). Используемые ныне в большинстве случаев общие и абстрактные описания психических явлений резко снижают продуктивность их исследования. Другими словами, в рассматриваемой нами проблематике «первичным» является формирование теоретически корректного объекта исследования (определенного явления СР), локализованного в заданном временном интервале с четко заданными

параметрами (указанными выше) – на первых порах, возможно, лишь одним из них, скорее всего, *формальным*, поскольку такое описание легче других поддается корреляции с определенными нейрофизиологическими процессами. К примеру, исследование «зрительного восприятия» (взятого в его общих свойствах) уже привело за последние десятилетия к исключительно ценным результатам, и это служит основой исследования различных, весьма разнообразных, видов зрительного восприятия, выяснения в нем индивидуальных особенностей, подключения к исследованию других параметров.

3. На уровне теоретического решения вопросов о *характере связи явлений СР с мозговыми процессами*. Эти вопросы представлены в начале статьи и выражают главные трудности проблемы нейрофизиологического объяснения СР. Здесь надо заметить, что критические суждения Ю.И.Александрова по поводу «коррелятивной психофизиологии» имеют рациональный момент. Всякое психофизиологическое исследование, имеющее в виду явления СР, необходимо предполагает их корреляцию с мозговыми процессами, но сама по себе корреляция ничего не говорит о том, как именно они связаны между собой, допускает разные, даже противоположные интерпретации, в том числе, как мы знаем, дуалистического типа.

В самом деле, как «непространственное психическое», по выражению Ю.И.Александрова, может быть связано с «пространственно физиологическим»? Между ними невозможно установить никаких точек соприкосновения, оставаясь в рамках парадигмы физикализма. Их связь мыслима лишь на основе парадигмы функционализма, утверждающей логическую независимость описания функциональных отношений и свойств от описания физических отношений и свойств (тем самым несостоятельность редукции первых ко вторым) и, соответственно, на основе информационного подхода, опирающегося на принцип инвариантности информации по отношению к физическим свойствам ее носителя (сокращенно – ПИ).

Это создает *новые теоретические средства* описания и объяснения функционирования самоорганизующихся систем, в том числе объяснения специфического типа связи информации со своим носителем и объяснения *психической причинности*, как вида информационной причинности (ибо в силу ПИ причинный эффект в самоорганизующейся системе определяется именно информа-

цией, а не физическими свойствами ее носителя самими по себе). Разумеется, информационная причинность, как средство и способ теоретического объяснения, ни в коей мере не умаляет роли физической причинности.

Такой подход, на мой взгляд, позволяет наметить обоснованное теоретическое решение нашей проблемы. Суть его, кратко, в следующем. Явления СР допустимо интерпретировать в качестве информации (о чем-либо) в силу того, что сознание интенционально, всякое явление СР есть в той или иной степени некоторое «содержание», непосредственно данное личности. Информация же необходимо воплощена в своем материальном (физическом) носителе, который является ее кодовым представителем. Тогда связь явления СР с мозговым процессом есть связь информации со своим носителем. Это *особый тип функциональной связи*, отличающийся от причинной связи. Рассмотрим пример. Я вижу сейчас дерево перед окном. Переживаемый мной образ дерева есть явление СР (обозначим его **О**), его носителем (согласно современным представлениям) является определенная мозговая нейродинамическая система (обозначим ее **Х**). Связь **О** и **Х** специфична в том плане, что **О** и **Х** есть явления **одновременные и однопричинные**, они находятся в отношении взаимодозначного соответствия. Такой тип функциональной связи я называю *кодовой зависимостью*. **Х** является кодом **О**. *Поэтому нейрофизиологическое объяснение данного явления СР **О** состоит в расшифровке его нейродинамического кода **Х**.*

Психическая организация человека устроена так, что: 1) в наших явлениях СР нам дана информация в «чистом» виде (в том смысле, что мы не чувствуем, не отображаем ее мозговой носитель) и 2) нам дана способность оперировать этой информацией по своей воле в широком диапазоне – переключая внимание, менять интенциональные векторы, следовательно, переходить от одного чувственного образа к другому, от одной мысли к другой и т. п. Но произвольное оперирование собственными явлениями СР означает вместе с тем то, что мы произвольно оперируем их нейродинамическими носителями, их кодами, т. е. *способны по своей воле управлять некоторым классом собственных мозговых нейродинамических систем* (тем самым получает более конкретное объяснение психическая причинность). Это, в свою очередь, означа-

ет, что наше Я, как центр активности, представленное в качестве эго-системы головного мозга, является самоорганизующейся системой (понятие эго-системы головного мозга стало в последнее время использоваться нейрофизиологами для обозначения особой самоорганизующейся подсистемы головного мозга, которая реализует психическую деятельность в единстве ее сознательных и бессознательных контуров и определяет особенности личности (25, 26). Таким образом, получает объяснение феномен свободы воли, в частности, устраняется противоречие между понятиями свободы воли и детерминизма в деятельности мозга, поскольку акт свободного воления (как в плане производимого выбора, так и в плане генерации усилия для достижения цели, а тем самым и генерации необходимой энергии) есть *акт самодетерминации*, характерный для действий, определяемых посредством понятия психической причинности. (Изложенная выше, в общих чертах, концепция разрабатывалась мной еще с 60-х гг. прошлого века: она подробно представлена во многих моих работах: 10, 27 и др.).

Предложенное теоретическое решение, согласно которому нейрофизиологическое объяснение явлений СР выступает в виде задачи расшифровки их мозговых кодов, способно существенно корректировать программу экспериментальных исследований в этой области. Вслед за расшифровкой кода ДНК и генома человека, на повестке дня стоит задача расшифровки мозговых нейродинамических кодов психических явлений. В этом направлении ведутся интенсивные исследования во многих крупных научных центрах мира и уже получены существенные результаты (28, 29). Проблема расшифровки мозговых кодов психических явлений ставилась и разрабатывалась еще в 70-х годах прошлого века коллективом исследователей под руководством Н.П.Бехтеревой; ими были получены важные данные (30), и тогда же предпринимался теоретический и специальный методологический анализ этой проблемы, выяснялись социальные перспективы такого рода исследований (10, 31). Это направление продолжает развиваться в последние годы в Институте мозга человека под руководством С.В.Медведева (32).

Учитывая специфику постановки задач и новейшие результаты исследований в этой области у нас и в многочисленных западных центрах, можно считать, что формируется сравнительно

новый подход к разработке проблемы «сознание и мозг», который можно было бы назвать *нейрокриптологией*. Развитие этих исследований связано с использованием достижений в области нанотехнологий, биотехнологий и информационных технологий; оно способно создать чрезвычайно мощные средства преобразования человека и человечества, но вместе с тем влечет непредсказуемые риски и угрозы глобального масштаба. В этом отношении перед философами и учеными встают острейшие проблемы, связанные с задачами социальной экспертизы результатов и перспектив этих технологий и социальной регуляции их использования.

### Литература

1. Павлов И.П. Полн. собр. соч. Изд. 2. Т. 2. Кн. 2. М.–Л., 1951.
2. Проблема сознания в философии и науке / Под ред. Д.И.Дубровского. М.: Канон+, 2009.
3. *Sherrington Ch.* Man on his Nature. Cambridge, 1942.
4. *Eccles J.C.* Facing Reality. Philosophical Adventures by a Brain Scientist. N.Y.–Heidelberg–Berlin, 1970.
5. *Penfield W.* The Mystery of the Mind. Princeton Univ. Press. New Jersey, 1975.
6. *Снеппи Р.У.* Перспективы менталистской революции и возникновение нового научного мировоззрения // Мозг и разум / Под ред. Д.И.Дубровского. М.: Наука, 1994.
7. *Судаков К.В.* Субъективная сторона жизнедеятельности // Вопр. философии. 2008. № 3.
8. *Измайлов Ч.А., Шехтер Е.Д., Зимачев М.М.* Сознание и его отношение к мозговым информационным процессам // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 14. Психология. 2001. № 1.
9. *Черноризов А.М.* «Проблемное поле» современной психофизиологии: От нанонейроники до сознания // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 14. Психология. 2007. № 3.
10. *Дубровский Д.И.* Психические явления и мозг. Философский анализ проблемы в связи с некоторыми актуальными задачами нейрофизиологии, психологии и кибернетики. М.: Наука, 1971.
11. *Александров Ю.И.* Предисловие // *Швырков В.Б.* Введение в объективную психологию. Нейрональные основы психики. М., 1995.
12. *Александров Ю.И.* Введение в системную психофизиологию // Психология XXI века / Под ред. В.Н.Дружинина. М., 2003.
13. *Александров Ю.И.* Научение и память: традиционный и системный подходы // Журн. высш. нервн. деятельности. 2005. Т. 55. № 6. С. 842–860.
14. *Alexandrov Y.I., Klucharev V., Sams M.* Effect of emotional context in auditory-cortex processing // Intern. J. of Psychophysiology. 2007. 65. P. 261–271.
15. *Иваницкий А.М.* Мозговые механизмы оценки сигналов. М.: Медицина, 1976.

16. *Иваницкий А.М.* Информационный синтез в ключевых отделах коры как основа субъективных переживаний // Журн. высш. нервн. деятельности. 1997. Т. 47. № 2. С. 209–225.

17. *Иваницкий А.М.* Главная загадка природы: как на основе процессов мозга возникают субъективные переживания // Психол. журн. 1999. Т. 20. № 3. С. 93–104.

18. *Иваницкий А.М.* Естественные науки и проблема сознания // Вестн. РАН. 2004. Т. 74. № 8.

19. *Иваницкий А.М.* Проблема сознания и физиология мозга // Проблема сознания в философии и науке. М., 2009.

20. *Швырков В.Б.* Введение в объективную психологию. Нейрональные основы психики. М., 1995.

21. *Симонов П.В.* Наука о высшей нервной деятельности человека и психофизиологическая проблема // Журн. высш. нервн. деятельности. 1980. Вып. 2.

22. *Edelman G.M., Tononi G.* Consciousness. How matter becomes imagination. L.: Pinguin Books, 2000.

23. *Сергин В.Я.* Психофизиологические механизмы сознания: гипотеза отождествления и сенсорно-моторного повторения // Проблема сознания в философии и науке. М., 2009.

24. *Хокингс Дж., Блейкли С.* Об интеллекте. М.–СПб.–Киев, 2007.

25. *Damasio A.* The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness. N.Y.: Harcourt Brace, 2000.

26. *Матюшкин Д.П.* О возможных нейрофизиологических основах природы внутреннего «Я» человека // Физиология человека. 2007. Т. 33. № 6. С. 1–10.

27. *Дубровский Д.И.* Мозг и психика // Вопр. философии. 1968. № 8; *его же:* Информационный подход к проблеме «сознание и мозг» // Вопр. философии. 1976. № 11; *его же:* Информация, сознание, мозг. М.: Высш. шк., 1980; *его же:* Проблема идеального. М.: Мысль, 1983; 2-е доп. изд. М.: Канон+, 2002; *его же:* Сознание, мозг, искусственный интеллект. М.: Стратегия-Центр, 2007 и др.

28. *Rosenfeld J.P.* The complex trial (CT) protocol: a new protocol for deception detection // Intern. J. Psychophysiology. 2006. Vol. 61. № 3.

29. *Росс Ф.* Чтение мыслей // В мире науки. 2003. № 12.

30. *Бехтерева Н.П., Бундзен П.В., Гоголицын Ю.Л., Капдуновский А.С. и Малышев В.Н.* Принципы организации нервного кода индивидуально-психической деятельности // Физиология человека. 1975. № 1. См. также: *Бехтерева Н.П., Гоголицын Ю.Л., Кропотов Ю.Д., Медведев С.В.* Нейро-физиологические механизмы мышления. Л.: Наука, 1985; *Смирнов В.М.* Стереотаксическая неврология. Л.: Наука, 1976.

31. *Дубровский Д.И.* Проблема нейродинамического кода психических явлений // Вопр. философии. 1975. № 6; *его же:* Расшифровка кодов (методологические аспекты проблемы) // Вопр. философии. 1979. № 12; *его же:* Информация, сознание, мозг. М., 1980. Гл. 6.

32. *Медведев С.В.* Книга к десятилетию Института мозга человека – File://C:\Documents and Settings\Администратор.RECOVERY\Local Settings\Temp\

И.А. Бескова

## Сознание: перцептивное, высокоуровневое, глубинное

Игорь Петрович Меркулов многие годы своей жизни посвятил всестороннему исследованию проблемы сознания. Итоговой в этом отношении стала его позиция, представленная в книге «Феномен сознания»<sup>1</sup>. На основе анализа многочисленных экспериментальных данных, изучения различных исторических и современных подходов, рассмотрения культурно-антропологических свидетельств, он дает следующее рабочее определение понятия «сознание»: «...Это информационное свойство (способность) когнитивной системы живых существ, проявляющееся прежде всего в самосознании (т. е. в осознании собственного «Я» и отличия от «других», в наличии «Я-образов» и т. д.). Благодаря наличию этой способности человеческая когнитивная система может генерировать различные состояния индивидуального сознания (в том числе, и измененные). Сознание участвует в процессах переработки (и хранения) информации (включая культурной) о событиях внешней среды, внутренних состояниях организма, эмоциях и т. п., обеспечивая управление (от лица «Я-образов» и символично (вербально) репрезентируемых «Я-понятий») работой когнитивной системы, психикой, а также многими, в том числе и высшими, когнитивными функциями и действиями главным образом на уровне планов, целей и намерений»<sup>2</sup>.

Особое внимание И.П.Меркулов уделял проблеме эволюции человека в ее сопряженности с проблемой эволюции сознания. Он подчеркивал, что с определенного момента эволюция человека при-

обрела форму нейроэволюции, а последняя – форму когнитивной эволюции. Причину подобного положения вещей он видел в следующем. Экспериментальные исследования свидетельствуют о том, что огромная часть генов человека связана с обеспечением формирования, развития и функционирования мозга. При этом логика эволюционного процесса такова, что выживают наиболее приспособленные особи, так как они оказываются в состоянии оставлять больше потомства и тем самым увеличить представленность собственного генетического материала в общем генофонде популяции.

Поскольку для увеличения адаптированности требуется хорошее понимание происходящего в мире и способность приспосабливаться к таким процессам, а в идеале – контролировать их, постольку особую ценность приобретают средства, обеспечивающие данную возможность. Безусловно, таким инструментом является мозг. Именно поэтому виды, имеющие преимущества в устройстве и развитии мозга, обеспечивают себе более выгодные условия выживания.

Эффективное использование возможностей мозга связано с накоплением, переработкой и хранением разнообразной информации. В этой связи нейроэволюция оказывается сопряженной с когнитивной эволюцией. А И.П.Меркулов даже считал, что она приобретает форму когнитивной эволюции. Но в любом случае, формирование, развитие и совершенствование средств, обеспечивающих возможность осуществления информационного контроля среды, дает как индивиду, так и виду в целом, важные эволюционные преимущества.

Но как протекает когнитивная эволюция? С чего она начинается и во что выливается?

Это непростые вопросы. Все мы знаем вроде бы очевидный ответ: когнитивная эволюция начинается с простейших форм проточувствительности и завершается развитием высоко развитого сознания. Однако, если вдуматься, будет понятно, что здесь возникают методологические трудности. Содержат простейшие формы проточувствительности зачатки сознания, из которых и на базе которых потом развивается высокоуровневая способность, или нет?

Если да, то тогда вопрос об эмерджентной природе сознания отодвигается вглубь эволюции, и перед нами встает проблема объяснения того, откуда берутся и на какой стадии возникают сами

эти зачатки сознания. Если нет, то требуется объяснить, как, когда, в связи с чем из форм, не содержащих сознания даже в зародыше, рождается эта высокоуровневая способность.

И.П.Меркулов полагал, что в основе формирования сознания лежит накопление когнитивной информации, связанной с восприятием среды и выполнением простейших «вычислений» по предсказанию ее поведения. Он подчеркивал, что когнитивная информация – это не то, что разлито прямо в среде, а то, что организм конструирует, «вычисляя» на основе восприятия и переработки тех сигналов, которые приходят к нему из среды. Следствием накопления такой информации оказывается то, что на определенном этапе эволюции ее становится слишком много. И тогда часть, избыточная для повседневных нужд, буферизируется. Со временем для управления и оперирования последней начинают формироваться механизмы, которые И.П.Меркулов уподобляет логическим алгоритмам, программам, устройствам, обеспечивающим обработку информации в современных компьютерах. Подобного рода устройства и составляют ту основу, которая определяет формирование и эволюцию специфически когнитивных средств контроля среды.

Те составляющие когнитивных механизмов, которые связаны с самовосприятием и в значительной степени поддерживают относительно стабильное состояние внутренней среды, Меркулов объясняет функционированием перцептивного сознания. Он соотносит перцептивное сознание преимущественно с правополушарными стратегиями переработки информации и с правополушарным мышлением в целом. Такое мышление характеризуется целостным подходом к переработке информации, оно симультанно, параллельно, оперирует блоками информации. Со временем на его основе формируется более высокоразвитое, символическое сознание, функционирование которого Меркулов соотносит преимущественно с левополушарным мышлением.

Идею существования двух видов сознания, одно из которых выступает базой, основой для развития другого, мы находим также и в работах лауреата Нобелевской премии, основателя и директора Института нейронаук в Сан-Диего Джералда Эдельмана. Его многолетние плодотворные исследования позволяют ввести важные конкретные нейрофизиологические и нейроанатомические данные, подкрепляющие идеи о природе и эволюции сознания.

Он, как и И.П.Меркулов, тоже говорит о существовании некой базовой формы сознания, которое называет первичным и связывает с функционированием механизмов, обеспечивающих первичную осведомленность о состоянии среды, о значении этой информации для данного живого существа и о возможностях использовать эту информацию в своих интересах. Первичное сознание Эдельман соотносит с тем, что происходит в настоящий момент, здесь и сейчас, и не содержит непосредственной отсылки к прошлому или будущему. Наряду с этой формой имеется более высокоуровневое сознание, которое увязывает происходящее здесь и сейчас с личностными смыслами, причем в любых временных категориях. Такое сознание неустранимо связано с самоосознаванием, самосотнотностительно по своей природе.

Вот как об этом говорит Дж. Эдельман: «Я провожу различие, которое считаю фундаментальным, между первичным и более высокоуровневым сознанием. Первичное сознание – это состояние наличия ментальной осведомленности о вещах в мире, наличия ментальных образов в настоящем. Но для человека оно не сопровождается каким-либо соотносением с личностными смыслами, связанными с прошлым или будущим. Это то, чем, как можно предположить, обладают некоторые животные, не использующие специальных лингвистических средств и особых средств для передачи смыслов... В противоположность этому, высокоуровневое сознание (*higher-order consciousness*) включает в себя распознавание мыслящим субъектом собственных действий или предпочтений. Оно воплощает модель личностного, а также прошлого и будущего в той же мере, как и настоящего. Оно выражается в прямом осознании – невыводном или непосредственном осознании ментальных эпизодов без вовлечения органов чувств или рецепторов. Это то, что мы, люди, имеем в дополнение к первичному сознанию. Мы сознаём, что являемся сознающими»<sup>3</sup>.

Что касается вопроса происхождения сознания, Эдельман основывает свою позицию на том, что сознание возникло как фенотипическое свойство в некоторой точке эволюции видов. Приобретение сознания или даровало эволюционное преимущество непосредственно тем индивидам, которые обладали им, или обеспечило базис для других качеств, которые повышали приспособленность носителей. «...Человеческие существа находят-

ся в привилегированном положении. Хотя мы, может быть, и не единственные животные, наделенные сознанием, мы (возможно, за исключением шимпанзе) – единственные, обладающие самосознанием. Мы – единственные животные, способные к языку, могущие моделировать мир вне настоящего момента, способные давать отчеты, обучаться и соотносить наши феноменальные состояния с данными физики и биологии»<sup>4</sup>.

Характеризуя природу высокоуровневого сознания, Эдельман пишет, что оно базируется на наличии прямого осознания у людей, владеющих языком и имеющих субъективную жизнь, о которой можно составить отчет. Первичное сознание складывается из элементов феноменального опыта, таких как ментальные образы, но оно ограничено временем в пределах измеримого настоящего, знаменуется отсутствием концептов самости, прошлого и будущего, и лежит за пределами прямого дескриптивного отчета индивида, осуществленного с его собственной точки зрения. «Соответственно, существа, обладающие только первичным сознанием, не могут конструировать теории сознания – даже ошибочные!», – заключает Эдельман<sup>5</sup>.

Он полагает, что нейрофизиологическими средствами, обеспечившими формирование и развитие сознания, выступили две системы: лимбическо-стволовая и таламокортикальная, оставшиеся взаимосвязанными на протяжении всего процесса эволюции. Более поздняя кортикальная система обслуживала поведение, связанное с научением, которое было адаптивным по отношению к возрастающей сложности среды. Поскольку это поведение было отобрано, чтобы служить физиологическим нуждам и ценностям, опосредованно связанным с более ранней лимбическо-стволовой системой мозга, эти две системы должны были быть увязаны таким образом, чтобы действия их могли быть согласованными. Он пишет: «Действительно, такое согласование – ключевая часть научения. Если кортекс имеет дело с категоризацией мира, а лимбическо-стволовая система с означиванием и оцениванием (или с приписыванием значений эволюционно отобраным физиологическим паттернам), тогда научение может быть понято как средство, за счет которого категоризация осуществляется на основе оценки, чтобы вылиться в адаптивные изменения поведения, которые удовлетворяют оценке... У некоторых видов, обладающих

кортикальной системой, категоризация отдельных, каузально не связанных, частей мира может быть скоррелирована и объединена в *сцену*. Под сценой я подразумеваю упорядоченное в пространстве и времени множество категоризаций известных и неизвестных событий, причем *некоторые с необходимой физической или каузальной связью с другими событиями в той же сцене, а некоторые без нее*. Преимущество, обеспечиваемое способностью конструировать сцену, состоит в том, что события, которые могли иметь значимость в рамках прошлого научения животного, могут быть соотнесены с новыми событиями, независимо от того, связаны ли они между собой каузально во внешнем мире. Что еще более важно, так это то, что данное отношение может быть установлено в рамках требований ценностных систем отдельного животного. Таким образом, выделенность события определяется не только его положением и энергией в физическом мире, но также и его относительной значимостью /ценностью, которая определяется прошлым опытом данного животного как следствие его научения»<sup>6</sup>. Эдельман заключает, что именно эволюционное развитие способности конструировать сцену привело к возникновению первичного сознания.

Особенно интересной в плане предлагаемой им модели эволюции сознания представляется идея особого воспроизводящего контура (или цикла с множественными повторными вводами), который возник в ходе эволюции как новый компонент нейроанатомии. Вот как он его характеризует: «Этот контур учитывает непрерывный повторяющийся обмен сигналами между ценностно-категориальной памятью и ведущимися глобальными картированиями с перцептивной категоризацией в реальном времени. Животное без этих новых повторяющихся связей может осуществлять перцептивную категоризацию в различных сенсорных модальностях и может даже развить концептуальную оценочно-категориальную (ценностно-категориальную) память. Однако такое животное не может связать перцептивные события в разворачивающуюся сцену. С возникновением новых повторно возобновляемых контуров в каждой модальности *концептуальная категоризация сопутствующих перцепций* может осуществляться *до* того, как перцептивные сигналы повлияют на эту память. Взаимодействие между особым рода памятью и перцептивной категоризацией дает начало первичному сознанию. Этот процесс бутстрапа<sup>7</sup> происходит во всех

сенсорных модальностях параллельно и синхронно, давая начало соответствующим повторяющимся контурам в мозге и, таким образом, обеспечивая возможность конструирования сложной сцены. Когерентность этой сцены координирована концептуальной ценностно-категориальной памятью, даже если индивидуальные события перцептивной категоризации, входящие в нее, каузально независимы»<sup>8</sup>.

И, наконец, самое важное: мозг осуществляет процесс концептуальной «самокатегоризации». Самокатегоризация обеспечивается за счет увязывания прошлых перцептивных категорий с сигналами от ценностной системы, процесса, выполняемого кортикальной системой, способной к концептуальному функционированию. Эта ценностно-категориальная система затем взаимодействует через повторяющиеся связи с областями мозга, производящими непрерывную перцептивную категоризацию событий и сигналов, идущих от внешнего мира. Перцептивный (феноменальный) опыт возникает из соотнесения с концептуальной памятью множества совершающихся перцептивных категоризаций. Финальный и ключевой момент знаменует возникновение первичного сознания: скоррелированную сцену, которая складывается на основе функции повторно используемых связей между кортикальными системами, опосредующими концептуальную ценностно-категориальную память, и таламокортикальными системами, которые осуществляют сквозную перцептивную категоризацию всех сцен. И как итог следует вывод, что «первичное сознание – некий род «помнимого настоящего», «настоящего, удерживаемого в памяти» (“remembered present”»)<sup>9</sup>.

Каково эволюционное значение подобной системы? Первичное сознание помогает абстрагировать и организовывать во внутреннем мире сложные изменения в окружающей среде, включающей множественные параллельные сигналы. Хотя некоторые из этих сигналов могут не иметь прямых каузальных связей во внешнем мире, для животного они могут служить важными индикаторами опасности или награды. Это возможно потому, что первичное сознание увязывает их характеристики в рамках выделенности, определяемой прошлой историей живого существа и его ценностями.

Итак, по мнению Эдельмана, первичное сознание ограничено малым интервалом запоминания вокруг момента времени, называемого настоящим. В нем не представлено точное *понятие* или

концепт личностного «Я», и оно не обеспечивает способность моделировать прошлое или будущее как часть скоррелированной сцены. «Животное, обладающее первичным сознанием, видит комнату таким образом, каким лучи света освещают ее. Только то, что попадает в световой пучок, находится в точности в помнимом настоящем; все остальное – темнота. Это не значит, что животное с первичным сознанием не может иметь долговременной памяти или действовать на ее основе. Но оно не может быть осознанным относительно этой памяти, или планировать отдаленное будущее для себя, базирующееся на этой памяти»<sup>10</sup>.

### **Методологические трудности, возникающие в рамках существующих подходов**

Итак, как видим, в этих подходах есть много интересного и ценного в плане понимания природы сознания, логики его эволюции и возможностей его функционирования. Однако палитру красок, рисующих феномены сознания, мне кажется, следует расширить. Эти представления я бы хотела вписать в более общую картину эволюционного процесса, поскольку, на мой взгляд, в рамках обеих моделей остаются некоторые неясные моменты. И прежде всего это касается вопроса о том, как все-таки из более примитивных форм чувствительности рождаются зачатки сознания (как из ничего возникает что-то).

Вообще говоря, идея сознания как динамического свойства определенных высокоуровневых паттернов нервной организации была высказана неврологом Роджером Сперри, который одним из первых сформулировал положение о том, что сознание рождается как эмерджентное системное свойство высокоуровневых организационных процессов, протекающих в мозге<sup>11</sup>. По его мнению, возникновение сознания на основе нервных процессов представляет собой межуровневый феномен, подобный возникновению молекул из квантовых полей: молекулы с присущими им химическими характеристиками рождаются из субатомной реальности, но непосредственно не сводятся к ней. Свойства и функции сознания тоже не только не сводимы к любой конкретной нервной подструктуре, но сами управляют составляющими более низкого порядка.

Как уже отмечалось, в целом это интересный и плодотворный подход. Однако он оставляет без ответа один принципиальный вопрос: с каким именно этапом эволюции системы связано возникновение сознания в качестве ее нового эмерджентного свойства (причем не исторически, а логически)? Должны ли мы принять, что зачатки сознания (хотя бы в минимальной и самой непроявленной форме) присутствуют уже на уровне той реальности, которая предшествует рождению сознания и на базе которой оно затем и формируется? Иными словами, происходит ли рождение сознания на базе структурных элементов предшествующего уровня сложности системы, *уже обладающих зачатками чувствительности*, которые затем и дадут толчок возникновению нового эмерджентного свойства, или же они полностью лишены даже тех зародышей будущего формирующегося на их базе качества, которое еще только в потенциале разовьется?

Например, в качестве одной из наиболее ранних, зачаточных форм, лежащих в основе будущей способности сознания, может рассматриваться простейшая форма чувствительности, которая представлена в форме субъективной составляющей переживания организмами их способности к движению. Существует ли такая чувствительность у одноклеточных организмов, вовсе не имеющих нейронов? И если да, то как глубоко в структуру материи простирается это свойство? Можем ли мы сказать, что имеется уровень развития субстрата, который был бы лишен подобной проточувствительности, но на каком-то отдаленном этапе эволюции системы, тем не менее, мы могли бы наблюдать рождение сознания у соответствующего организма?

Иными словами, если мы определяем сознание как эмерджентное свойство, в какой-то момент возникающее из имеющегося уровня организации системы, то встает методологический вопрос: существуют ли на этом предыдущем уровне жизни системы зачатки, зерна будущего нового свойства? И если да, то когда и на какой основе возникают и формируются сами эти зачатки? Следует ли признать их изначально и по природе присущими всему живому? Если мы отвечаем на этот вопрос положительно (то есть некая простейшая форма *проточувствительности*, лежащая в основе последующего формирования сознания, *изначально присуща* тем структурам, на базе которых позднее развивается созна-

ние), тогда, в некотором смысле, получается, что сознание (пусть и в зачаточной, *прото*форме) изначально присуще тем структурам, на базе которых, как постулируется, оно лишь потом родится. Если нет, то как, где, когда, на какой основе возникают и рождаются те зачатки проточувствительности, из которых когда-то в будущем, на продвинутом уровне эволюции системы, разовьется сознание как новое эмерджентное свойство? Данная дилемма фактически воспроизводит тот же вопрос о логике возникновения сознания, но только адресуя его к более ранним стадиям формирования и развития системы и, соответственно, формулируя его по отношению к более ранним, *лежащим в основе формирования сознания*, ее качествам. Подобный логико-методологический вопрос в рамках анализируемой модели не находит ответа.

Более того, можно сказать, что данный методологический казус вообще не имеет решения, но за исключением одного варианта: если сознание признается врожденным и считается, что оно лишь эволюционирует. В любом другом случае задача объяснения того, как из ничего рождается что-то, все равно воспроизведется (к какому бы отдаленному этапу эволюции системы мы ее ни отнесли, и на какой бы конкретный носитель ни списали – нейронные сети, информационные структуры, психофизические паттерны). В частности, если мы скажем, что сознание возникает как свойство высокоорганизованных сетей при достижении ими определенной степени сложности<sup>12</sup>, то и это не решит проблему, потому что, во-первых, в этом случае оно предстает как эпифеномен, а не самостоятельная когнитивная способность, имеющая основание в себе самой, с чем согласятся далеко не все, и, во-вторых, мы должны будем объяснить логику эволюции сетей: почему она осуществлялась в том направлении, которое привело к возникновению сознания. Если мы будем ссылаться на случайный характер этого процесса, то тем самым, постулируем случайный характер возникновения сознания, – а это позиция, уязвимая по очень многим параметрам. Таким образом, получается, что для нас было бы оптимальным, с одной стороны, неким образом сохранить идею врожденности данной когнитивной способности (чтобы избежать бесконечной отсылки ко все более и более ранним этапам); с другой, – как-то совместить ее с идеей эволюции, причем такой эволюции, когда эмерджентность возникновения сознания в некой точке эволюционной истории все же наличествует.

Кажется невозможным одновременно удовлетворить этим пожеланиям. Однако это не так. Чтобы представить модель, в которой вышеозначенные постулаты были бы реализованы, я предлагаю противоположную логику объяснения механизмов возникновения сознания как высокоуровневого свойства, не встречающегося больше нигде в природе, и присущего только человеку. Вкратце она такова.

### Виды сознания. Логика их трансформации

На мой взгляд, сознание как универсальная способность<sup>13</sup> свойственно человеку по природе. Эту изначальную, целостную, нерасчлененную, базовую для всех остальных когнитивных проявлений функцию я называю *глубинным сознанием*. Однако не следует путать: это – не то высокоуровневое свойство, которое известно нам по нашему повседневному опыту и которое мы считаем вершиной эволюции. Это **то, что лежит в основе** всех остальных форм проявления сознания, в том числе и высокоуровневого, и первичного (перцептивного).

Таким образом, данная способность (в форме глубинного сознания) врожденна. Но теперь возникает необходимость обоснования того, что высокоуровневое сознание производно от глубинного. При этом следует проанализировать характер их взаимосвязи, исследовать, почему, когда и в связи с чем происходит переход от последнего к первому.

Обратим внимание: задача при таком «переворачивании проблемы» состоит не в том, чтобы выяснить, как из примитивных форм проточувствительности сначала рождается, а затем эволюционирует и приобретает современную форму проявления высокоуровневое сознание, а в том, чтобы понять, как, когда, почему более фундаментальная способность, даже более совершенная, чем та, которую мы знаем из собственного повседневного опыта в форме высокоуровневого сознания, – как эта способность видоизменяется, обретая знакомые нам проявления: от достаточно развитых до совсем примитивных. Следует объяснить, почему, – если нам *по природе присуща* способность глубинного сознания, мы в какой-то момент оказываемся отделены от нее барьером самости и

в результате утрачиваем те бонусы, которыми – по идее – наделены изначально? Иначе говоря, при «переворачивании» проблемы необходимо понять, не почему, условно говоря, из проточувствительности амебы рождается человеческое высокоуровневое сознание, а почему у амебы *одна и та же* «супер-способность» принимает форму проточувствительности, тогда как у современного представителя технократической культуры она предстает в форме высоко-развитого символьного сознания?

Может создаться впечатление, что описанное «переворачивание» задачи предполагает вместо эволюции сознания объяснить его инволюцию, – о чем говорят эзотерики: сознание как божественная способность, по мере опускания в глубину материи теряет свою легкость, прозрачность, тяжелеется, огрубляется и предстает в той форме, которая знакома нам.

Однако в данном случае речь идет о другом. Аспект инволюции можно усмотреть только в первом акте драмы трансформации сознания: когда в результате пережитой человеком диссоциации, он утрачивает связь с собственной глубиной, объемностью, и способность непосредственного мгновенного знания-постижения происходящего в другом, как во-мне-самом-совершающегося (неотъемлемая составляющая глубинного сознания) оказывается разрушенной. Глубинное сознание актом диссоциации превращается в *поверхностное*, которое способно получать знание о мире только опосредованно, в результате использования того, что оно видит «на поверхности» объектов, что просматривается во *внешних* проявлениях. Далее оно строит догадки, формулирует гипотезы, выдвигает теории, конструирует модели, выводит из них следствия, сопоставляя эти следствия с тем, что видит на поверхности, делает вывод о достаточной степени точности модели или необходимости коррекции. И тогда снова строит, выдвигает, формулирует, проверяет... Для глубинного сознания во всем этом нет необходимости, т. к. из-за того, что изначально человек соприроден, однопорядков миру<sup>14</sup>, оно обеспечивает непосредственное прямое знание-усмотрение сущностной природы другого.

Итак, в самом общем виде можно сказать, что поверхностное сознание (я еще называю его *эго-сознанием*, потому что его формирование непосредственно связано со становлением самости в процессе эволюции) отличается от глубинного тем, что средством познания

при его использовании выступает когнитивное оперирование (анализ и синтез, абстракции и идеализации, формулирование гипотез и конструирование теорий). Способность же непосредственного, прямого знания-усмотрения оказывается безвозвратно утраченной.

После того как глубинное сознание в результате диссоциации человека превращается в поверхностное (что, в принципе, можно рассматривать как момент инволюции), последнее с этого момента начинает эволюционировать. И теперь уже перцептивное (первичное) и высокоуровневое сознания предстают ступенями его эволюции. Иными словами, все аспекты трансформаций: от простейших проявлений поверхностного сознания у человека (в виде перцептивного, первичного сознания), до формирования высокоуровневого, символического сознания далее укладываются в тот путь, который был обозначен в вышепредставленных подходах и который обеспечивается вышеописанными нейроанатомическими и нейрофизиологическими структурами.

Такова в самом общем виде логика анализа проблемы происхождения сознания в рамках предлагаемой модели. Рассмотрим теперь более конкретно вопрос о том, в какой же момент поверхностное сознание (ступенями которого выступают перцептивное и высокоуровневое сознание) возникает и почему именно тогда?

### **Диссоциация как источник формирования поверхностных форм сознания**

Я полагаю, что, оно рождается на основе универсальной способности глубинного сознания, присущего человеку по природе, в тот момент эволюционной истории, который в Библии представлен мотивом грехопадения. Вкушая от древа познания добра и зла, человек вбирает в себя противоположности, делает взаимоисключительности частью своего внутреннего мира. Отныне прежде целостный человек (это состояние, как мне кажется, выражается в Библии мотивом невинности) диссоциирован, и его взгляд на мир (а также и на самого себя) становится неустранимо дуальным. В результате обращения к миру с *такой* позиции неизбежно формируется видение мира как двойственного, наполненного борьбой и конфликтом, потому что любая репрезентативная система распо-

знаёт в окружающем и выражает своими средствами только то, что отвечает ее собственной природе. Иными словами, мир разный, но диссоциированным умом он будет с необходимостью воспринят как поделенный на противоположности, которые тот усмотрит везде, куда бы ни направил свой взгляд.

Однако какому когнитивному акту, какой принципиальной когнитивной задаче, возникающей в ходе эволюции познавательных потенциалов человека, может соответствовать мотив грехопадения, приводящего к диссоциации? Иными словами, какой реальный сюжет из динамики познавательной способности человека можно поставить в соответствие библейскому мотиву грехопадения? И здесь я хочу обратить внимание на такую ключевую во многих отношениях операцию, как замыкание способности сознания на саму себя, иными словами, на переворот в мироощущении, связанный с рождением самосознательности, самоосознавания.

Экспериментальные данные свидетельствуют о том, что присоединение внимания к деятельности усиливает переживание деятельности. В частности, ученые обнаружили, что когда человек смотрит на ту часть своего тела, которую трогают, соматосенсорная зона коры головного мозга, отвечающая за интерпретацию тактильных ощущений, активизируется сильнее, чем когда он не видит прикосновения<sup>15</sup>. Поэтому направление внимания на саму деятельность направления внимания делает – помимо всего прочего – переживание процесса куда более острым, чем всё то, что до этого ощущалось. В этом переживании кристаллизуется новое самоощущение – самости как чего-то отличного от всего прежде переживавшегося. Когда такой шаг был впервые сделан в эволюции, в это мгновение и произошло привнесение в мир человека двойственности, раздробленности. Потому что отныне одно и то же – физиологически, субстанциально, телесно – существо, в одно и то же время в одном и том же отношении стало «Я» и «не-Я». «Я» – как то переживание, которое конституируется при *обращении способности сознания на саму эту способность*, при замыкании способности сознания на саму себя, когда человек сознаёт себя сознающим. И «не-Я» – как все остальные формы переживания собственной представленности в мире, которые, по сравнению с предыдущим, становятся менее острыми, менее полными и слабо интенсивными. И отныне такое «не-Я» оказывается распростра-

няемым не только на внешние объекты окружающего мира, но и на собственную внутреннюю среду, когда внимание/сознание обращено, хотя и внутрь, но не на саму эту способность.

По сравнению с тем первым острым, вспыхивающим ощущением самости никакое другое переживание, возникающее при просмотре, при сканировании внутреннего мира, не дает подобного ощущения полноты присутствия в происходящем. Вот почему при таком видоизменении динамики сознания телесные процессы, внутреннетелесная составляющая, начинают ощущаться как что-то такое, что (по факту) вроде бы тоже «Я», но в то же время, вроде, и не вполне «Я». По крайней мере, не такое максимально выраженное, не такое кристаллизованное «Я», чем то, каким оно переживается в акте направления внимания на собственную способность направлять внимание, направления сознания на собственную способность сознавать себя сознающим. Последнее переживание отныне выливается в составляющую «дух», «душа», «разум», которые с этого момента больше «не плоть». Так и рождается полностью лишенное вещественности духовное начало и полностью лишенное духовности телесное. Подобная трансформация само- и мироощущения выливается в дихотомизацию всего на свете. И отныне это та самая позиция двойственного, дуального мировидения, которая проявится и при взгляде на самого себя, и на окружающее, и на других существ. Таким образом, диссоциированный ум будет все воспринимать в свете дуальности, потому что любая репрезентативная система распознаёт в окружающем то, что соответствует ее собственной природе. Можно сказать, что это та искажающая линза, которая отныне постоянно перед нашим мысленным взором. Поэтому когда мы видим мир поделенным на противоположности, наполненным борьбой и конфликтами, это не столько говорит нам о том, каков мир, сколько о том, каков наш ум, каков тот инструмент, который мы направляем на восприятие и мира, и (между прочим!) самого себя.

## Выводы

Таким образом, логика зарождения и эволюции сознания совсем иная, нежели мы привыкли думать. Способность **глубинного сознания** является *врожденной*, присущей всему живому по

природе, конкретная форма проявления которой в каждом живом существе обусловлена уровнем сложности организации данного существа, а не ее эволюцией. На каждом своем уровне она представлена в максимальной форме, она не может увеличиться и в этом смысле, она не может эволюционировать. Но она может видоизмениться, в определенном смысле, даже **инволюционировать**. Этот процесс – *диссоциация*, которую пережил человек в момент своей филогенетической истории, представленный в Библии мотивом грехопадения. На мой взгляд, этому событию соответствует *замыкание познавательной способности на себя саму*, направление внимания на сам источник направления внимания. В этом процессе происходит серьезнейшее изменение самоощущения и самовосприятия, в результате чего рождается сначала переживание, потом ощущение, потом представление, потом понятие **самости**, «Я» и «не-Я», другого. Диссоциированное глубинное сознание утрачивает свою глубину и *на поверхности* предстает как **эго-сознание**. Вот оно-то как раз и эволюционирует в привычном смысле: от простого к сложному, от примитивных форм проточувствительности к перцептивному (первичному) и далее – высокоуровневому сознанию.

Глубинное сознание представлено в каждой форме жизни в *максимальной степени своей выраженности*, допускаемой уровнем и характером структурной – и прежде всего телесной – организации существа. Поэтому оно – в привычном нам понимании – эволюционировать не может: на каждом данном этапе оно и так максимально выражено. Эволюционирует **поверхностное, эго-сознание, рождающееся на базе глубинного в результате диссоциации, пережитой человеком и явившейся следствием замыкания познавательной способности на себя саму**, когда познающее существо впервые задается вопросом, а каково то, что познаёт, и в этот момент из субъекта жизни, являющегося на самом деле *самим процессом жизни*, превращается в субъекта познания. В этот момент формируется дуальность мировосприятия, возникает «Я» и «не-Я», в этот момент рождается граница, разделяющая человека и мир, которая – кроме всего прочего – пролегает и внутри него самого, разбивая прежнюю целостность на «ум» и «тело», «душу» и «плоть», правильное и неправильное, хорошее и плохое.

**Можно ли говорить в этом случае об эволюции или инволюции?** И да, и нет. Инволюция имеет место в том смысле, что представленная прежде способность мгновенного непосредственного знания происходящего в другом, как во-мне-самом, совершающегося, в момент диссоциации утрачивается. Соответственно, человек лишается того ресурса, который и обеспечивал его комфортное выживание в мире, где всё понятно, предсказуемо, известно. Теперь человек не может переживать происходящее в другом как во-мне-самом-совершающееся просто потому, что он, как диссоциированное существо, больше не соприроден, не соразмерен миру. Но выживать в так неприятно изменившемся мире надо, и на смену первоначальной, по природе присущей всему живому способности знания как непосредственного усмотрения происходящего в другом как во-мне-самом-совершающегося, приходит растерянность: мир больше не прозрачен, он больше не понятен. Заинтересованное внимание вроде по-прежнему направляется на объект, но спонтанного знания-переживания не возникает. Как жить, как выживать в так изменившемся мире?

Способность **высокоуровневого сознания** формируется *как компенсаторная* в ситуации утраты изначальной, врожденной, по природе присущей способности непосредственного знания-понимания происходящего в другом. Высокоуровневое сознание в непосредственном прямом усмотрении сути объектов и процессов не знает: оно предполагает, выдвигает гипотезы, строит модели, проверяет следствия, сопоставляет разные варианты выводов и снова строит модели и теории, и так долго-долго, постепенно продвигаясь в направлении понимания глубинных процессов.

В таких условиях правильно ли будет говорить, что **способность эго-сознания была адаптивно ценной, т. к. увеличивала приспособительные возможности носителей?** И да, и нет. Нет, по сравнению с первоначальной способностью эмпатийного восприятия, являющегося составной частью глубинного сознания. Да, по сравнению с положением, когда эмпатийная способность оказалась утрачена, а никакой другой пока не родилось.

**Возникает ли высокоуровневое сознание как результат эволюции системы в направлении усложнения возможностей в процессе адаптации к миру?** И да, и нет. Да, потому что высокоуровневое сознание при диссоциации не рождается как гото-

вый продукт в ставшем, законченном виде, оно появляется в своих начальных формах. Нет, потому что изначально возникшее в результате диссоциации человека поверхностное сознание (чьей разновидностью выступает высокоуровневое сознание) как обладает в начальный момент своего рождения фундаментальной характеристикой двойственности, так и остается с ней в процессе любого совершенствования: она никуда не исчезает и не меняется. Можно сказать так: эго-сознание живо, пока жива двойственность; уничтожение двойственности означает мгновенное изживание зависимости от эго-сознания.

Иными словами, **эволюция сознания и происходит, и не происходит**. Происходит, если мы рассматриваем процессы, связанные с динамикой поверхностного, эго-сознания и относящиеся не к его фундаментальной характеристике (*двойственность* мировосприятия и мироосмысления), а к конкретным формам его проявления. Не происходит, если мы говорим о его базовой черте – дуальности (она как есть в момент рождения эго-сознания, так и остается неизменно, пока функционирует поверхностное сознание).

Если мы говорим *о глубинном сознании*, то и здесь ответ двойственный: его эволюция **и происходит и не происходит**. Не происходит, если мы имеем в виду изменение степени выраженности этого фундаментального, присущего по природе всему живому свойства: оно в каждой форме представлено максимально с точки зрения допускаемой уровнем организации данной формы живого свойствами. Поэтому степень его представленности не может возрасти, может измениться лишь форма живого, в которой данное свойство воплощено: мир минералов сменяется миром растений, который в свою очередь, сменяется миром животных, где имеются беспозвоночные, позвоночные, млекопитающие, приматы, люди.

И эволюция глубинного сознания происходит, если мы рассматриваем самую общую структуру динамики его свойств. Да, первый этап сильно напоминает инволюцию, когда достигается не эволюционный выигрыш, а эволюционный проигрыш. Но человек, проплутав в мире двойственности, может вернуться в родной, соприродный ему мир целостности, гораздо более сложным, прошедшим долгий и трудный путь развития, много узнавшим на своем опыте, много выстрадавшим. Как говорит Экхарт Толле<sup>16</sup>, этот процесс представлен мотивом возвращения блудного сына, и,

в конце концов, даже этот этап видимой (внешней) инволюции – проявление божественной игры – *лилы*. И в этом смысле, может быть понят как эволюция.

### Примечания

- <sup>1</sup> Бескова И.А., Герасимова И.А., Меркулов И.П. Феномен сознания. М., 2009.
- <sup>2</sup> Там же. С. 78.
- <sup>3</sup> *Edelman G. Consciousness: The Remembered Present // Cajal and Consciousness. Scientific Approaches to Consciousness on the Centennial of Ramon y Cajal's Textura / Ed. By Pedro C. Marijuan. Annals of the New York Academy of Sciences. Vol. 929. N.Y., 2001. – см.: Эдельман Дж. Сознание: помнимое настоящее // Психология и психотехника. 2009. № 7. С. 64. (Пер. И.Бесковой). Дальнейшие ссылки даются по русскому изданию.*
- <sup>4</sup> Там же. С. 66.
- <sup>5</sup> Там же.
- <sup>6</sup> Там же. С. 67–68.
- <sup>7</sup> Самонастройки, самосовершенствования.
- <sup>8</sup> Там же. С. 68.
- <sup>9</sup> Там же. С. 69.
- <sup>10</sup> Там же. С. 70.
- <sup>11</sup> *Sperry R.W. Structure and significance of the consciousness revolution // J. of Mind and Behavior. 1987. № 8. P. 37–66; Sperry R.W. In defense of mentalism and emergent interaction // J. of Mind and Behavior. 1991. № 12. P. 221–246.*
- <sup>12</sup> Так, например, Ф.Джонсон-Лэйрд считает, что способности к управлению и самоотнесению, свойственные сознанию, присущи любой высокоуровневой вычислительной системе с исполнительным процессором, имеющим доступ к моделям самого себя и способность рекурсивно встраивать такие модели друг в друга. (См.: *Johnson-Laird Ph. A computational analysis of consciousness // Consciousness in contemporary science. Oxford, 1988. P. 357–368; Johnson-Laird Ph. Mental models. Cambridge, 1983.*)
- <sup>13</sup> В духовных традициях его еще именуют изначально чистым сознанием, сознанием-основой и т. п.
- <sup>14</sup> Что, в частности, как раз и проявляется в том, что все живые существа в равной мере от природы наделены этой способностью глубинного сознания, просто конкретная форма его выраженности будет варьировать в зависимости от степени сложности структурной организации существа.
- <sup>15</sup> *Эккерман Дж. Краткая истории человеческого тела. 24 часа из жизни тела: секс, еда, сон, работа. СПб., 2008. С. 52.*
- <sup>16</sup> *Толле Э. Живи сейчас! М., 2005.*

*И.А. Герасимова*

### **Проблема недуального мышления в эволюционно-когнитивных исследованиях\***

Проблема недуального мышления возникает при обсуждении особенностей архаического мышления и в компаративистских исследованиях западного и восточного стилей мышления. Как правило, с недуальностью связывают такие характеристики, как целостность мышления, отсутствие в стратегиях логического противоречия, не разделение на оппозиции. Во многих исследовательских работах приходят к выводам с одной стороны, о недуальности архаического мышления в отличие от современного мышления, а, с другой стороны, о преимущественном значении недуальных, целостных стратегий восточного мышления, которое в этом случае называют холистическим. В исследованиях по эволюционной эпистемологии тематика недуального мышления активно обсуждалась с применением различных подходов: когнитивно-информационного, эволюционного, логико-методологического<sup>1</sup>. В частности, было обращено внимание на множественность смыслов понятия «недуальности»<sup>2</sup>. В работах И.П. Меркулова значительное место отведено исследованию когнитивных особенностей архаического мышления. Опираясь на теоретико-информационный подход, разницу между современным и архаическим мышлением он усматривал в различных

---

\* Работа проводилась при поддержке РГНФ. Научно-исследовательский проект «Взаимовлияние восточной и западной культурных моделей», грант №09-03-00137а.

стратегиях переработки информации<sup>3</sup>. В своих работах Игорь Петрович поставил немало интересных проблем, которые я предлагаю обсудить в связи с тематикой недуральности.

Игорь Петрович поставил перед собой задачу попытаться выделить универсальные когнитивные характеристики архаического мышления. Отмечая заслуги предыдущих исследователей со стороны антропологии и культурологии, он обращает внимание на факт биологической (когнитивной эволюции). Научные исследования данного предмета во времена написания и выхода фундаментальных работ Л.Леви-Брюля, К.Леви-Стросса и М.Элиаде еще только разворачивались, и их результаты еще не получили широкого распространения. В то же самое время Меркулов отмечает теоретические выводы предшественников в отношении когнитивной эволюции: «Так, например, если для Л.Леви-Брюля “прелогическое” мышление – это мышление сугубо ассоциативное, управляемое законом сопричастности (или “партиципации”), нечувствительное к логическим противоречиям и неспособное к построению силлогизмов, то М.Элиаде прежде всего выделял способность “архаического” менталитета оперировать архетипами, образцами и категориями, сводить индивидуальное к образцовому и т. п.<sup>4</sup> Со своей стороны, К.Леви-Стросс, по-видимому, вообще не усматривал в “мифологическом” мышлении и его доминирующих стратегиях каких-либо качественных особенностей. С его точки зрения, в этом мышлении “работает” та же логика, что и в современном научном мышлении. Оказывается, что на всех этапах когнитивной эволюции человеческий разум мыслил одинаково “хорошо”, менялись только объекты, к которым он прилагался<sup>5</sup>. Нетрудно, однако, убедиться, что вышеприведенные когнитивные характеристики, несмотря на их разнородность, разноплановость и кажущуюся несовместимость, все же являются фрагментами единой картины, которая может быть получена в результате попытки взглянуть на архаическое мышление с позиций эволюционно-информационной эпистемологии»<sup>6</sup>.

Меркулов, опираясь на данные антропологов, исследовавших оставшиеся колыбельные цивилизации, выдвинул гипотезу: «в силу своих доминирующих стратегий переработки когнитивной информации архаическое мышление – это мышление преимущественно пространственно-образное, правополушарное»<sup>7</sup>.

При этом он подчеркивал, что речь идет не о способах репрезентации, а о способах переработки информации. На теоретико-информационном языке пространственно-образное мышление отличается холистической стратегией, которая «позволяет сопоставить целостные образы, «гештальты» и создать многозначный контекст (например, мозаичную или калейдоскопическую картину) с множественными «размытыми связями»<sup>8</sup>. Определив таким образом основные свойства холистического пространственно-образного мышления, проясняем вопрос об отношении архаического мышления к логическим противоречиям, в том числе «неспособность к детальной аналитической дифференциации индивидуальных признаков и сохранению их в долговременной памяти; безразличие к логическим противоречиям <...> широкое использование оппозиций (противопоставлений), метафор, мифа как средства разрешения противоречий»<sup>9</sup>.

Игорь Петрович выдвигает гипотезу о преимуществе пространственно-образных стратегий в архаическом мышлении. И делает это достаточно аккуратно, поясняя, что речь идет именно о преимущественных стратегиях, ведь утверждения о правополушарном (пространственно-образном) или левополушарном (знаково-символическом) мышлении, взятых в изоляции друг от друга, есть лишь абстракция. Любое мышление реально представляет собой единый процесс, в котором левое и правое полушария работают совместно, в кооперации. Игорь Петрович пишет: «Поскольку вопрос касается человеческого мышления, то даже в случае первобытных популяций, обладавших, судя по всему, очень ограниченными возможностями вербального общения, речь может идти только о подсистеме единой мыслительной системы человека, интегрирующей дополняющие друг друга когнитивные типы мышления – пространственно-образное и знаково-символическое (логико-вербальное), – между которыми имеют место непрерывный информационный обмен, кооперация и “разделение труда”»<sup>10</sup>.

Теоретико-информационный подход в эпистемологических исследованиях позволил расширить горизонты научного поиска, предложив понятийный инструментарий и язык обсуждения феноменов сознания, бессознательного, мышления, которые ранее вызывали трудности. Вместе с тем многие вопросы остаются невыясненными. В их числе – феномен недальности, вопрос о роли

«живого созерцания», роли вербального мышления в процессах адаптации, понимание среды и роли телесности в когнитивных процессах, загадки когнитивного опыта традиций йоги. И наконец, можно ли прогнозировать будущее когнитивного развития?

Внимательное знакомство с восточными философскими учениями, тесно связанными с практиками внутреннего самосовершенствования, приводит к значительной корректировке выводов об архаическом мышлении и мышлении восточных народов. На мой взгляд, многие исследователи неправомерно распространяют гипотезу о холистичности мышления на всю восточную традицию, заявляя о недualityности этого мышления. Исследования философских текстов, особенностей и локальных, и общекультурных практик, приводят меня к выводам о существовании и аналитического, и холистического стилей как на Западе, так и на Востоке, при этом каждая культура вырабатывала свои специфические модели мышления. Возможно, архаическое мышление пользовалось преимущественно пространственно-образными стратегиями, но при этом в особых формах проявлялась и аналитика. Она не была развита как теоретическая, научная рациональность, но была обусловлена телесно-природной средой обитания, и прежде всего необходимостью совершать телесные действия во внешнем мире, действия, которые требовали выбора, четкости представления и исполнения. Ярким примером может служить зороастрийское мировоззрение, логико-методологический анализ которого приводит к выводу о том, что зороастрийский дуализм, исключавший нейтральное между добром и злом, в мышлении использовал стратегии двузначной классической логики с четким выбором одного из начал<sup>11</sup>. Подобных примеров можно привести немало. Какими же причинами обусловлен выбор той или иной стратегии?

Методологически выделяя аналитический и холистический стили мышления, я исхожу из гипотезы о неразрывном единстве среды обитания и жизнедеятельности, опыта (практики), сознания, мышления, языка. Понятие «среды обитания и жизнедеятельности» включает в себя различные измерения: природно-телесную среду, культурно-традиционную среду, социальную среду. Понятие опыта так же многозначно. Это может быть опыт познания и творчества при направленности сознания вовне, на внешнюю природу и социум, но может быть и опыт при направленности сознания во-

внутри на раскрытие глубинного потенциала сознания (например, в практиках самосовершенствования). В последнем случае среда формируется: в духовном аспекте отношениями учитель(духовный наставник) – ученик, в социальном аспекте – школой мастерства, в природном аспекте – природой осваиваемых глубинных реальностей. Специфика среды и опыта будет определять особенности познавательных и творческих способностей. Сопряженность среды и опыта формирует адаптивно приспособленные тела. В этом смысле можно говорить о средо-теле, средо-тело-сознании. Развивая эти рассуждения, в дальнейшем полезно ввести гипотезу о существовании многих реальностей, каждая из которых соотносена с особыми формами тела-сознания. Окружающий мир, существующий независимо от сознания, будем называть действительностью, а миры, соотношенные с сознанием, реальностями. В последнее время в литературе используют понятия теоретической реальности, художественной реальности, виртуальной реальности и пр., подразумевая при этом, что каждая из них имеет свои законы самоорганизации и может быть соотносена с актуализацией разных аспектов психики в многообразии сочетаний. Сказанное распространяется и на сохранившиеся на Востоке практики духовного ученичества, в которых низшее сознание (ученика) может быть расширено до сознания учителя, продвигаясь в освоении высших уровней психических реальностей. То, что ранее казалось сверхчувственным, на лестнице самосовершенствования может стать чувственным, освоенным и вошедшим в опыт.

В концепции, развиваемой автором, предлагается различать стратегии мышления, опирающиеся на *аналитику*, *диалектику*, и/или *холистический подход*. Аналитика как стиль мышления базируется на стратегиях дискретного, логико-вербального мышления. Анализ как аналитическая операция предполагает разделение противоположностей (аналитическая двойственность), аналитическая операция синтеза соединяет противоположности (двуединство, дополнительность, единство множественного). В диалектике как концепции развития акцент делается на взаимодействии противоположных начал. Холистический подход имеет разновидности: (1) стратегии мышления на основе монады или целостности, в таком случае говорят о последовательном монизме или тождестве противоположностей; (2) стратегии мышления на основе диады,

которые соединяют противоположности и выявляют роль равновесия и нейтралитета (двуединство, дополнительность); (3) стратегии на основе триединства сущностной основы и поляризующихся начал. Дуализм означает принципиальную несводимость одной оппозиции к другой, причем дуализм может иметь холистические трактовки по типу синтеза или дополнительности (дуализм частицы и волны в физике), и нехолистические, когда ярко выражена непримиримость двух начал (точек зрения, позиций) и делается аналитический выбор одного из них. Из сказанного становится ясно, что границы между выделенными понятиями довольно прозрачны, а их конкретный смысл скорее определяется контекстом употребления.

С аналитическим стилем прямо связана установка сознания и опыта *вовне*, на окружающий мир. Опыт, приобретаемый во взаимодействии человека с внешней природой, формирует и развивает когнитивный аппарат, приспособленный именно к этому виду опыта. Относительная устойчивость и дискретность объектов мезоуровня физической реальности соотносится с дискретностью словесной речи, дискретностью и относительной устойчивостью ее грамматических и логических форм. Человеческое сознание воспринимает и понимает смысл главным образом через интеллектуально оформленную речь. При этом осознание достигается путем упрощения, с когнитивной точки зрения связанного с отбрасыванием излишней информации. К достоинствам аналитичности можно отнести кристаллизацию смысла, идеально представимого в четких формах. Относительно медленная работа видимого, поверхностного слоя психики на уровне сознания вполне скоррелирована с дискретным языком. Эволюция аналитического мышления в научном познании рассматривается как смена типов рациональности, тенденции будущего усматриваются в становлении особого синтетического мышления – *синтеза на основе развитого анализа*.

При всем разнообразии холистических стратегий, можно выделить в них общую черту – принцип противоположностей осмысливается в контексте различений единого и множественного, целого и части. В случае бинарной оппозиции уместно говорить о двуединстве или дополнительности. Понятие дополнительности распространяется и на множественность: феноменальное разнообразие собирается сущностным единством, части дополнитель-

ны по отношению друг к другу и к целому. Категории единого и многого в философских дискурсах появились гораздо раньше категории логического противоречия. Можно выдвинуть гипотезу: они привнесены в рациональное мышление при попытках философского осмысления медитативных практик древних посвященных. Этот вывод напрашивается при анализе и мифологических, и философских текстов как Ближнего, так и Дальнего Востока. Представления о единой основе всего сущего входят в *main stream* восточных культурных традиций. Однако, с когнитивной точки зрения, стоит отличать образное обыденное мышление от развитых практик творческого созерцания, непосредственного переживания, понимания, восприятия. Можно научиться во внешнем мире усматривать единство в многообразии, или на философском уровне размышлять о субстанциональности мира, но другое дело – непосредственное переживание единства во внутренних *психических реальностях*.

Высшие смыслы понятия «адепт» в качестве обязательного условия включают: способность сознательного управления всеми внутренними психическими процессами, способность синергии – слияния сознаний в целях саморазвития и сотворчества (как равных по уровню, так и низшего и высшего – ученика и учителя). В последнем случае единство реализуется практически как единение, творческое слияние сознаний, причем без потери индивидуального самосознания. В *main stream* культурной жизни синергия в иной степени представлена в феноменах коллективной мобилизации – интеллектуальной (например, «мозговой штурм»), психоэмоциональной (хоровое пение, ритуальные служения), психоволевой («коллективное усилие в противостоянии врагу»). Можно выдвинуть гипотезу: с глубокой древности понимание значения единства множественного приносилось в обыденное, а затем в философское сознание учителями духовных школ. Постигание единства многообразного достигалось при установке сознания *во-внутрь* в работе с глубинными структурами психики.

Отличительная черта холистического мировоззрения связана с установкой на *энергичное* мировосприятие. Анализ медитативных и телесно-ориентированных практик позволяет сделать вывод о том, что философские установки и принципы восточного мышления закладывались и развивались на психофизической основе

медитативно-ориентированных практик, практики изначально предполагали работу с внутренними энергиями тела и сознания (в контексте восточного менталитета правильней сказать «тела-сознания»). Энергии регулируются законами, поддерживающими порядок и развитие этого целого. Прежде всего, это *законы гармонии* – согласованности в аспекте структуры (пространства) и согласованности в аспекте ритмов всеобщего движения и эволюции (времени). Категории (глубинного, внутреннего) *покоя* и *неподвижности* берутся за основу, а категория движения становится вторичной. При статическом понимании покой мыслится как готовность к реакции в любое время и в любом месте (например, постоянная бдительность мышления), при динамическом понимании – покой или неподвижность – состояния равновесия при напряжении всех психических и физических сил. Принцип гармонии связан с принципом противоположностей непосредственно: *если нарушено равновесие, то вступает в силу закон действия и противодействия*.

При предпосылке об иерархическом строении и человеческого микрокосма, и вселенского макрокосма, когда изначально имеется высшее и низшее, человек и его жизнь как часть неизбежно должны вписываться в иерархически высшее целое. Встанут вопросы гармонии и в отношении к внутренней жизни человека как к целому, и в отношении к социуму как целому, природе как целому, планетарной целостности, видимому и невидимому космосу как целому. Идея *целостности* становится отправной точкой отношения к противоположностям. Там, где целостность распадается на множество несовершенных форм (миры плотно-физической организации) противоположные силы разъединены, конфликтуют между собой, торжествует принципиальный плюрализм, полосы мира сменяются враждой. Для более совершенных сознаний противоположности действуют как части единого целого, дополняя друг друга в сотрудничестве, взаимно обогащаясь творчески. Путь развития духовно совершенных сознаний мыслится как путь синергии, творчества в слиянной согласованности с универсально-космическим целым. Синергийная целостность неразрывно связана с *логикой синтеза*, которую стоит рассматривать как особый опыт творческого мышления (созерцания), выводящего (и сводящего) все многообразие проявленного мира из *единой сущности* (в

единую сущность), содержащую все потенции проявления. На самом высшем уровне сознание адепта духовной школы восходит до переживания первоосновы мироздания, осмысляемой в восточных философиях в понятиях «чистоты» или «пустоты» – состояния сознания без форм. Это уровень абсолютной недвойственности или тождества противоположностей.

Представленные в культуре *стратегии диалектики*, по сути дела, представляют собой применимость энергичного холистического мышления к противоположностям: *два противоположных начала взаимодействуют, порождая третье*. В западной традиции философствования, сформированной диалектическими учениями о развитии, полнота осмыслялась через закон противоположностей. В гегелевском учении взаимодействие противоположностей было доведено до состояния конфликта, борьбы. Закон противоположностей провозглашал истинность единства и борьбы противоположностей. Высшая фаза конфликтности была названа Гегелем (диалектическим) противоречием. Далее марксистско-ленинское учение еще более сгустило акценты на конфликтности. Если сам основатель диалектического учения борьбу заканчивал примирением противоположностей, то революционный настрой марксистско-ленинского учения приводил к акценту на перманентной борьбе. В истории философии находим мысли о полноте как законе жизни, движения, развития. В процессе постоянного развития возможна и борьба, и примирение противоположностей. Акцент на борьбе скорее всего можно объяснить несовершенством жизненного уклада: несовершенством социальной жизни, дисгармонией с природой, наблюдаемыми природными катаклизмами, а также неразвитостью способности управления внутренне-психологическими состояниями и энергиями. Духовная традиция в философских учениях утверждала закон полноты в формулировке закона единства многообразного, связывая единое и многое (разнообразие). Единое мыслилось как первооснова, первоимпульс, глубинное целое, организм. Многое мыслилось как жизненный поток творчества, разнообразие жизненных форм, части целого, элементы системы, органы и функции организма. Идеи монизма, целостности, системности взяты на вооружение современной наукой. Ярким выражением устремления к целостности явился принцип

дополнительности в научном мышлении. Но еще с древнейших времен целостность осознавалась в духовных практиках. Учения о единой бескачественной первооснове бытия, чистом сознании зарождались в недрах медитативных практик и вели к утверждению неочевидной для обыденного сознания идеи тождества противоположностей в чистом бытии (чистом сознании). А.Ф.Лосев приходит к выводу о преобладании идеи единства в раннегреческой философии и акценту на разнообразии в позднейших философских учениях. Идея разнообразия доминировала в большинстве социально- и культурно-ориентированных учениях, но в учениях, получавших питание от духовных практик, продолжала утверждаться идея единого (линия орфиков, Гераклита, Пифагора, Платона, Плотина). Развертывание научной рациональности на Западе было сопряжено с формированием и развитием логико-аналитического мышления, основой которого явилась раздельность, и как следствие, проявлялась особая чувствительность к логическому противоречию. На восточный уклад культуры и формы мышления воздействие философских учений о едином оказалось более влиятельным. Веданта и культура Индии (в целом) – яркий пример воплощения идеи тождества противоположностей. Книга перемен, даосизм и конфуцианство задали каноны китайской холистической диалектической традиции с преобладанием принципа дополнительности. Многие исследователи отмечают коллективистский характер восточного уклада жизни и мышления. Можно усмотреть подспудное влияние идеи единства разнообразного на культуру целых народов. Неправоммерно делать поспешные выводы об отсутствии аналитики на Востоке: обыденное и теоретическое мышление существенным образом опирается на интеллект, но идея единства разнообразного прочно заложена в основаниях восточных культурных традиций.

В логико-методологической литературе понятию «противоречие» придается четкий смысл, который сформулирован еще Аристотелем. Аристотель различает противоположности (*enantia*) и особый вид противоположностей, который он называет противоречием (*antiphrasis*). Противоположности имеют между собой нечто среднее, а противоречие – нет. В аристотелевском учении закон противоречия распространяется на бытие в действительности, но ограничен в отношении бытия в возможности.

Логическая традиция на Востоке складывалась с перенесением акцентов на вероятное и возможное (а не достоверное), на конкретное (ситуативное,okkaзиональное), а не общее, если сравнивать с развитием классической европейской рациональности. Так, в суфийской традиции придавалось большое значение воспитанию умения воспринимать целостность и богатство конкретной ситуации. Легендарный Ходжа Нассреддин высмеивает абстрактные, отвлеченные формулировки истины, настаивая на ее конкретности и относительности, соотнесенности со временем, местом, говорящим, слушающим и пр. Эта установка на конкретность сочеталась с принципом единства многообразного. В духовной суфийской традиции борьба с догматизмом и воспитание гибкого творческого мышления, сочетающего спонтанность с дисциплинированностью, мыслились как путь к самосовершенствованию<sup>12</sup>.

То, что на Западе, считается неспецифичным, выходя на периферию *main stream*, на Востоке вполне законно. В дзен-буддизме особые логические конструкции коаны преследуют цель «размонтировать» мышление, выйти на иные уровни сознания (в иные психические реальности). Оговоримся, что европейский интеллект, воспитанный в аналитических и диалектических традициях, вполне правомерно усматривает в школьных традициях Востока, в отношении к противоположностям, сходные с западными стратегии мышления<sup>13</sup>. Но имеются и оригинальные модели. В буддизме Махаяны парадоксальная («незнаковая») логика призвана вести к осознанию мысли о существовании «запредельной мудрости» (праджняпарамита) «чистого сознания», состояний вне форм. Поясняя буддийское учение, исследователь Торчинов обращает внимание на его существенную черту<sup>14</sup> – особое понимание среднего пути. Закон исключенного третьего не действует в самой предельной трансцендентной реальности, в рассуждения вводится особая область – промежуточная между крайними позициями 'А' и 'не А'. Эта промежуточная область – середина – не является промежуточной в смысле линейного свойства, когда плавно переходят от одного противоположного полюса к другому. Эта область, находящаяся за пределами всякой возможности обозначения, служит указанием того направления, к которому должен стремиться буддист, желающий уйти от феноменального. Отсюда название – «незначная логика», или логика, уводящая от знаковости.

В контексте компаративистских исследований по-новому встает вопрос о законах логики. В научных спорах этот вопрос звучал так: являются ли законы логики эмпирическими, соотнесенными с внешним опытом в объективно данном физическом мире? Или же законы логики – теоретические утверждения, регулирующие интеллектуальную деятельность, осуществляемую с помощью языка? Предпосылками такой постановки вопроса служит фиксация опыта во внешнем, физическом окружении, утверждение о существовании теоретической реальности и соответствующих способностей, обслуживающих этот опыт. Но в буддизме Махаяны конструктивная логическая способность используется для указания на возможность трансцендентного опыта (трансцендентного для *main stream культуры*). **Небезынтересно обсудить вопрос о природе законов логики, сравнив позицию Махаяны с позицией русского логика Н.А.Васильева (1880–1940).** Мыслитель утверждал, что он занимает промежуточную позицию в спорах о природе логических истин, полагая, что некоторые законы относительны, а другие – нет. Васильев показывает, что закон противоречия имеет два различных смысла. Он используется в отношении суждений: ни одно суждение не может быть одновременно истинным и ложным. В другом смысле этот закон говорит о невозможности одновременного утверждения и отрицания, в таком случае речь идет о вещах и явлениях. Ощущения, связанные с эмпирическим опытом всегда положительны по существу, *язык телесных ощущений недвойствен*. Скажем, когда говорят, что эта вещь не белая, то восприятие нам дает образ вещи иного цвета, но не белой. Васильев предлагает различать эмпирический и теоретический уровни закона противоречия. Наука XX в. осознала возможности теоретического конструирования, высокой степени независимости мира идей от физического восприятия вещей. Эта тенденция коснулась и логики. Свою систему Васильев назвал воображаемой логикой. Она выстраивается по законам теоретического конструирования, прямо не связанным с эмпирическим опытом. В концепции Васильева эмпирическая реальность недвойственна, в учении Махаяны трансцендентальная реальность также недвойственна, двойствен язык логики. Законы логики подчиняются нормам теоретического конструирования в западной ментальности (этому соответствует план мыслеформ и мыслеобразов в иерархии ре-

альностей буддизма), во внешней эмпирической практике теоретическое конструирование переходит в инженерию – объективацию конструкций. В учении Махаяны процесс теоретизирования выводится в противоположное направление: любое оперирование представлениями-понятиями снимается в самом предельном трансцендентном опыте. Психореальность мысли выступает общим знаменателем и в отношении к объективной реальности, и в отношении внутренних психореальностей. За восприятие двойственности отвечают ментальные процессы с сознанием, ориентированном вовне, на внешний мир.

Вопрос о сущности «живого созерцания» остается открытым. В восточных философских учениях этот вопрос, видимо, понимается иначе, чем в эволюционно-когнитивной парадигме. Игорь Петрович оспаривает точку зрения, согласно которой «только пространственно-образное мышление, «живое созерцание» позволяет воспроизводить структуры внешнего мира во всей его полноте, многозначности, целостности и противоречивости, что наиболее полный чувственный контакт с реальностью крайне необходим для эмоциональной стабильности когнитивного субъекта. Основанием для подобного рода утверждений служит некая «предметная отнесенность» перцептивного образа, в котором якобы оказывается «представленной» (хотя и неясно, как и каким образом) сама «объективная реальность». Однако данные нейронаук и когнитивной науки свидетельствуют о том, что наш мозг – это не фотоаппарат и не видекамера, он не «отражает», а главным образом «вычисляет». На основе многочисленных сигналов, извлекаемых из окружающей среды и нашего собственного организма, он создает когнитивную информацию, перерабатывает её в перцептивные образы, представления и прототипы». Перцептивное мышление филогенетически первично, но из этого вовсе не следует вывод о его безусловном когнитивном преимуществе, считает Меркулов. «В противном случае остается открытым вопрос, почему же в ходе биологической (когнитивной) эволюции гоминид у них возникла речевая коммуникация и «вторичное» кодирование мысли с помощью звуковых символов. Почему столь быстро по историческим меркам эволюционировали человеческое знаково-символическое мышление и символьное (вербальное) сознание? Ведь в ходе эволюции приспособленность видов (в том числе и человека) не мо-

жет неуклонно снижаться, это означало бы их верную гибель». Если свести «живое созерцание» к перцептивному мышлению, которое обнаруживает современный человек, то доводы Меркулова покажутся правдоподобными. Но в духовных практиках с «живым созерцанием» связывают мышление символами или образами глубинной психореальности, постигаемой в состоянии медитации. При этом переживаемая внутренняя реальность оказывается «двойником» объективной реальности. Психологи пытаются этому феномену дать объяснение, введя понятия эйдетического воображения, эйдетической памяти, эйдетического мышления. Для эйдетического мышления внутренняя реальность образов переживается ярче, богаче и насыщенней, чем при внешнем восприятии. Сознание, воображение, восприятие в эйдетической реальности работают в ином режиме. Адепты магии добивались яркости образов с детализацией индивидуальных признаков, чего не обнаруживает перцептивное мышление обычного человека. Яркость образов была необходимым компонентом успешности действия, которое производилось силой мысли во внутренней реальности. Энергия мысли внутреннего плана была способна провоцировать действия во внешнем плане.

Современному человеку лучше понять этот эффект, если от магии обратиться к творчеству гениев человечества.

«Почему так быстро эволюционировало знаково-символическое (левополушарное) мышление? – ставит полемический вопрос Игорь Петрович». Скорее всего, именно этот тип мышления был востребован в приобретении опыта жизни во внешней среде. Сегодня никто процесс эволюции не считает линейным. Возможно, развитие левого полушария и знаково-символического, логико-вербального мышления, в общей эволюции человека составляет лишь закономерную ветвь. Логико-вербальный этап эволюции связан с «отработкой» сознания в союзе с кристаллизованным в формах, ясным и четким мышлением. А что далее? Возможен циклический возврат к утерянной живой чувствительности, но уже в новых условиях – при расширенном сознании. Вполне допустимо прогрессивное развитие иных комбинаций мозговой активности.

---

**Примечания**

- <sup>1</sup> См.: Противоречие и дискурс. М., 2005; Противоположности и парадоксы. М., 2008.
- <sup>2</sup> Герасимова И.А. Многоликая двойственность (Методологический анализ культурных контекстов) // Противоположности и парадоксы. М., 2008.
- <sup>3</sup> Меркулов И.А. Когнитивные способности. Гл. V: Архаическое мышление // Противоречие и дискурс; Меркулов И.П. Эпистемология: В 2 т. Т. 1. Гл. 5: У истоков познания. СПб., 2003.
- <sup>4</sup> Леви-Брюль Л. Сверхъестественное и природа первобытного мышления. М., 1937; Элиаде М. Космос и история. М., 1987.
- <sup>5</sup> Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1985. С. 207.
- <sup>6</sup> Меркулов И.П. Когнитивная эволюция. М., 1999. С. 91.
- <sup>7</sup> Там же. С. 92.
- <sup>8</sup> Там же. С. 93.
- <sup>9</sup> Там же.
- <sup>10</sup> Там же. С. 94.
- <sup>11</sup> Герасимова И.А. Человек в мире двойственности // Противоположности и парадоксы. М., 2008.
- <sup>12</sup> См.: Шах И. Учиться как учиться. Психология и духовность на суфийском пути. М., 1999.
- <sup>13</sup> Майданов А.С. Коаны чань-буддизма как парадоксы; Майданов А.С. Коаны: стиль и смысл // Противоположности и парадоксы. М., 2008.
- <sup>14</sup> Торчинов Е.А. О психологических аспектах учения праджняпарамиты (на примере «Ваджрачхедика-праджняпарамита-сутры») // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986.

*А.С. Майданов*

### **От мифического образа явления к научному**

Для понимания мифов требуются особые методы их истолкования и прежде всего методы выявления того содержания, которое можно рассматривать как когнитивную информацию, а также методы реконструирования стоящих за мифологическими образами событий и явлений. Таким образом, проблема понимания мифов – это проблема подхода к ним как к источникам знания, проблема поиска реальных референтов, представленных эзотерическим содержанием. Применим эту установку к одному из центральных мифов великого памятника мировой литературы Ригvedы (далее – РВ), созданной древнеиндийскими поэтами-риши, к мифу о демоне Вритре, о его злых деяниях и об убийстве этого демона богом грома и молнии Индрой. Задача состоит в том, чтобы показать, что этот миф содержит богатую и чрезвычайно интересную с эпистемологической точки зрения информацию. Она касается крупного природного катаклизма, сильно повлиявшего на судьбу арийских племен, находившихся в Средней Азии примерно в середине второго тысячелетия до н. э. Для извлечения информации из этого мифа требуется новый, по сравнению с применявшимися до сих пор в мифоведении, подход к его истолкованию и комплекс специальных приемов его дешифровки. Анализ мифа с помощью этих средств позволит выявить те мыслительные операции, которые были использованы его авторами при отображении экстраординарного природного явления.

## Содержание мифа

Этот миф имел такое большое значение для индоариев, занимал в их сознании столь существенное место, что его содержание многократно воспроизводится в РВ в разных вариациях. Приведем наиболее полную из них, изложенную в гимне I,32:

Индры героические деяния сейчас я хочу провозгласить:  
Те первые, что совершил громовержец.  
Он убил змея, он просверлил русла вод,  
Он рассек недра гор.

Он убил змея, покоившегося на горе.  
Тваштар<sup>1</sup> ему выточил шумную дубину.  
Как мычащие коровы, устремившись к телятам,  
Прямо к морю сбегают воды.

Разъяренный, как бык, он выбрал себе сому,  
Он напился сомы, выжато в трех сосудах,  
Щедрый схватил метательный снаряд – ваджру.  
Он убил его, перворожденного из змеев.

Как плохой боец в пьяном угаре Вритра вызвал  
Великого героя, покоряющего силой, пьющего выжимки сомы.  
Он не выдержал натиска его оружия:  
Безликий от пролома, он раздавлен – тот, кому Индра враг.

Безногий, безрукий боролся он против Индры.  
Тот ударил его дубиной по спине.  
Вол, хотевший стать противником быка,  
Вритра лежал, разбросанный по разным местам.

Через него, безжизненно лежащего, как раскрошенный тростник,  
Текут вздымаясь воды Ману.  
Те, кого Вритра некогда с силой сковывал,  
У их ног лежал теперь змей.

Поникла жизненная сила у той, чей сын – Вритра.  
Индра сбросил на нее смертельное оружие.  
Сверху – родительница, внизу был сын.  
Дану лежит, как корова с теленком.

Среди неостанавливающихся, неуспокаивающихся  
Водяных дорожек скрыто тело.

Воды текут через тайное место Вритры.  
В долгий мрак погрузился тот, кому Индра враг.

Единый бог, ты завоевал коров, ты завоевал сому, о герой!  
Ты выпустил для бега семь потоков.

В этом гимне далеко не все понятно. Комментаторы РВ обращают внимание на наличие в нем ряда темных мест. Понять гимн можно, если удастся уяснить, какая реальность отображена в нем в мифической форме. Нас не может удовлетворить непосредственно воспринимаемое содержание мифа. В этом случае оно приобрело бы характер сказки, созданной исключительно для того, чтобы вызвать эстетический, эмоциональный эффект. Но функции мифа шире, кроме такого эффекта он всегда имеет прагматическую значимость, касается какой-то важной стороны в жизни социума. Это качество он может иметь только тогда, когда в нем заключено какое-то реальное содержание. Задача и состоит в том, чтобы за внешней формой, которая является не чем иным, как метафорой, найти реальное содержание, благодаря которому миф и становится значимым для практически ориентированного сознания архаичных индивидуумов. Можно сказать, что миф своими специфическими средствами всегда решал какую-то реальную практическую или познавательную задачу. Поэтому он имеет двойную структуру – реальное ядро и внешнюю, измышленную фантастическую надстройку или оболочку. Что же может представлять собой реальное ядро мифа о Вритре? Другими словами, какое знание можно извлечь из этого творения арийских мудрецов? Можно предположить следующее: поскольку данный миф занимает одно из центральных мест в древнеиндийской мифологии, то, следовательно, он должен был обозначить какое-то крайне важное явление или событие в жизни ариев.

### **Космогонические трактовки**

В мифоведении наиболее распространен именно этот подход к толкованию данного мифа. Его суть состоит в том, что сражение Индры с Вритрой трактуется как действия демиурга, победившего силы хаоса и инертности и создавшего организованный космос.

Эту трактовку разделял известный религиовед Мирча Элиаде. В его работе «Пролегомены религиозного дуализма: диады и противоположности» мы читаем: «В ведийской мифологии доминирует тема борьбы между Индрой и драконом Вритрой. Я уже указывал на космогоническую структуру этого мифа. Освобождая воды, заточенные Вритрой в горах, Индра спасает мир; символически он создает его заново. В других вариантах мифа обезглавливание и рассечение Вритры на части выражает переход от виртуальности к актуальности творения, поскольку Змея – символ неявленного»<sup>2</sup>.

Одним из наиболее страстных приверженцев космогонического подхода был известный голландский индолог Ф.Б.Я. Кёйпер. В статье «Основополагающая концепция ведийской религии» он писал: «Ключ к проникновению в эту религию нужно искать, я полагаю, в ее космогонии, т. е. в мифе, который рассказывает нам о том, как некогда стал существовать мир. Первостепенное значение этому мифу придавал тот факт, что всякий важный момент жизни рассматривался как повторение этого изначального процесса. Таким образом, миф был не просто рассказом о том, что случилось давным-давно, и не умозрительным объяснением того, как этот мир стал тем, что он есть. Происхождение мира явило собой прототип бесконечно повторяемого процесса постоянного обновления жизни и мира»<sup>3</sup>.

Немецкий исследователь древнеиндийской мифологии Г.Людерс представлял Вритру как дракона, который проглотил своего рода каменный ларец, или сосуд. За этим каменным затвором замкнут небесный океан, в котором находятся воды, сома и звезды. Индра в битве с Вритрой стремится разбить каменный сосуд и освободить небесные воды<sup>4</sup>. Таким образом, Людерс переносит события, описываемые в мифе, в пространство космоса и связывает их с началом творения мира. Так же поступает и Кёйпер. Но он строит другую картину этого события и притом разработанную более детально. Вот истолкование Кёйпером мифа о Вритре, который для него является мифом о творении.

В начале была лишь вода. Эти изначальные воды несли в себе семя жизни. Со дна поднялся небольшой комок земли, затем он расширился и стал горой, началом Земли. Мир был еще нерасчлененным единством. Никаких контрастов, характеризующих наш явленный мир, тогда еще не было. Не было ни неба, ни Земли, ни

дня, ни ночи, ни света, ни тьмы. Состояние нерасчлененного единства внезапно кончилось на второй стадии космогонического процесса, начавшейся с рождения бога Индры за пределами изначального мира. В мире неорганизованной материи он начинает процесс (демиургический акт), благодаря которому мир потенциальный становится миром реальным. Демиургический акт Индры состоит из двух различных частей. Холм, который все еще плавает на изначальных водах, должен быть расколот до основания и вскрыт. Однако в нем заключена значительная сила сопротивления, и героическая борьба Индры, хотя она иногда описывается как направленная против холма, чаще направлена против этой силы, обозначаемой словом *wtra* («препятствие, сопротивление»). В мифе сила сопротивления олицетворяется драконом. Индра убивает дракона, и из холма вырывается жизнь в двух формах – воды и огня. Вода представлена четырьмя реками, струящимися с вершины холма в четырех различных направлениях, а огонь – солнцем, поднимающимся из холма и из вод. Холм начинает расти во все стороны, пока не достигает размеров земли. В то же время он остается центром космоса и гвоздем, который прикрепляет Землю к своему месту.

Толкование Кёйпера вступает в противоречие со многими элементами содержания мифа. Подняв значение этого мифа до уровня картины творения мира, увлекшись описанием грандиозного космогонического процесса, он тем самым заслонил сам себе те моменты в мифе, которые свидетельствуют о том, что этот мир, согласно содержанию всей Ригведы, уже давно сотворен, что уже существуют многие его элементы, в том числе и Земля.

### Хтонический подход<sup>5</sup>

Эти элементы наводят на мысль о необходимости иного, противоположного подхода к трактовке данного мифа, а именно подхода к описываемым в нем событиям как событиям, происходившим на Земле, притом на уже давно существовавшей Земле. Данные элементы кроме того позволят нам показать реальность лежащего в основе мифа действительно грандиозного, но однако земного события. В итоге станет ясным, что нарисованная Кёйпером картина на деле представляет собой не трактовку мифа о Вритре, а сама по

себе является новым мифом, далеко отошедшим от земного характера содержания мифа РВ и представляющем еще один вариант панорамы миротворения.

Прежде всего заметим, что у индоариев был другой миф о творении мира, и он совершенно не связан с мифом о Вритре. В нем, в отличие от последнего, во вполне ясной, незотерической форме описывается процесс создания мира. Этот миф излагается в РВ (X, 7) и в «Атхарваведе» (X, 7; XIX, 6). Согласно ему боги создали Вселенную из космического человека – гиганта Пуруши, расчленив его на части. Каждая из этих частей преобразовалась в какую-либо часть, элемент мира. В мифе о Вритре нет каких-либо корреляций между этим демоном и его частями, с одной стороны, и соответствующими частями или характеристиками Вселенной. В этом отношении данное существо полностью привязано к Земле, наделено признаками явления исключительно земной природы. Укажем некоторые из этих признаков.

Авторы РВ характеризуют Вритру как «запруды рек» (III, 33,6), «скалу-плотину» (IV, 18, 6). Само слово «вритра» буквально означает «затор», «преграда», «препятствие». У нас нет оснований не воспринимать эти значения в прямом смысле и придавать им какой-то космический смысл. Они могут отражать вполне естественное событие, которое с огромной долей вероятности могло произойти в том крае, где тогда находились арии, – в Средней Азии. Исползованные по отношению к Вритре эпитеты – бесплечий, безрукий, безногий – как раз и могут быть применены к запруде, к плотине. Именно в месте запруды могли быть такие явления, о которых говорится в мифе, как появление бурных потоков (I,52,2). Этот признак позволяет авторам мифа назвать Вритру «бушующим» (I, 80,5), «шипящим» (I,61,10), «ревушим змеем» (VI, 17,10).

Вритру поэты характеризуют самыми уничижительными эпитетами. В них они выражают свое крайне неприязненное отношение к этим явлениям, ставшим для них злом, помехой в осуществлении жизненно важных и больших целей. Вритра для ариев – лежащий беззаботно змей, могучий зверь (V,32,2–3), безбожный (I,32,6), самый низкий из всех существ (V,32,7), наполненный яростью (V,32,4), ненасытная пасть, безногий злоречивый пожиратель (V,32,8), фыркающий глотатель (V,29,4). Такое аморальное

чудовище, естественно, не могло быть зачатком Земли, чем считал Вритру Кёйпер. Земля же ариями, напротив, сама считалась божественным явлением. И такое явление ведийские риши производили не от какого-либо демона, а от человека-великана, о чем говорит миф о Пуруше.

О том, что Земля, вопреки суждениям Кёйпера, не была создана из Вритры, свидетельствуют еще и те места в гимнах РВ, из которых явствует, что Земля существовала до Индры и Вритры со всем многообразием находящихся на ней существ и предметов. Индре не нужно было творить Вселенную и Землю из некоего первичного холма. Когда он родился, они уже были. Земля была во всем своем облике (с морями, горами, реками, животными) и в тот момент, когда Индра боролся с Вритрой.

### Великий катаклизм

Установив, что событие, связываемое с Вритрой, представляет собой чисто земное явление и есть не что иное, как огромная запруда, перегородившая большую реку, мы вправе предположить, что вслед за этим должно было произойти и другое такое же земное явление – наводнение, притом огромных масштабов. С другой стороны, ниже запруды должно было прекратиться течение вод. Это вызвало бы засуху и опустошение на землях, ранее обводняемых речными водами. Поищем подтверждения этим предположениям в гимнах РВ.

Запруду образовала «гора великая, широкая» (I,57,6). «Скованными» оказались семь рек (IV,28,1). По выражению поэта, «воды стояли, скованные, как коровы» (I,32,11).

Как одна запруда могла перекрыть сразу семь рек? Реки слились в единый поток и перестали течь «по отдельности» (II,17,3). На большом пространстве стояли «великие воды» (VIII,3,15). Они уже не текли, как прежде в море. Это был «замкнутый», «великий скованный водопад рек» (VI,17,12). Воды стали растекаться по земле (III,31,16; IV,30,12). Разлив вод был настолько обширным, что один поэт назвал его океаном (I,174,9). Ниже запруды, напротив, вод не было, там от отсутствия влаги страдали «жаждущие пустыни и поля» (IV,19,7). Нарисованная картина выглядит вполне

возможной в действительности. Поэтому можно говорить, что РВ в данном случае воспроизводит ситуацию не мистического, а реального катаклизма.

Хтонический подход привел поиск трактовки мифа с небес на землю, к достаточно прозаическим, хотя и весьма масштабным земным явлениям. Но именно потому что эти явления происходили на земле, они весьма непосредственно и очень ощутимо задевали интересы первобытных людей и беспокоили их больше, чем воображаемые события процесса мироздания. Бедственное положение ариев, о котором говорится в гимнах «периода Вритры», чувство страха и ужаса, испытываемые ариями в это время, говорит о том, что катаклизм был не мифическим, а реальным, и происходил рядом с ними. И именно поэтому риши многократно взывают к богам и прежде всего к Индре с просьбой убить Вритру, и поэтому Вритре придется отвратительный вид.

Запружение рек, отраженное в мифе, и его последствия, по видимому, действительно были грандиозными, если они так ярко и во множестве вариаций воспроизведены в РВ.

### Поиск прототипа Вритры

Для решения этой задачи прежде всего нужно определить реку, на которой мог произойти описываемый в РВ катаклизм. В этой книге говорится, что Вритра лежал «на великой реке» (II. 11. 9). Такой рекой здесь была Амударья. Кроме того в РВ указывается еще один признак этой реки: освобожденные Индрой воды потекли к морю. Действительно, Амударья течет к морю – к Аральскому. Обратимся к другому источнику – к Авесте. В ней описывается дельта той реки, на которую пошел авестийский герой-воитель Кэрсаспа, чтобы убить змея Гандарву, т. е. Вритру:

Из края в край волнуется  
Все море Ворукаша  
И волны в середине  
Вздымаются, когда  
Свои вливает воды,  
В него впадая, Ардви  
Всей тысячью протоков  
И тысячью озер... (Ардвисур-яшт. 4)<sup>6</sup>

Ардвисурой в древнеиранских текстах называлась Амударья. Картина, изображенная в приведенных строках, полностью совпадает с тем, как выглядит дельта Амударьи.

Но теперь нужно доказать сведениями не из мифов, а из других более достоверных источников, в том числе научных, что именно на этой реке образовалась когда-то запруда и вызвала тяжелые для людей последствия. Такие сведения могут содержаться в сочинениях древних авторов. И действительно, у некоторых из них, начиная с греческих историков Геродота и Ариостобула (V–IV вв. до н. э.) и кончая арабскими и персидскими географами (X–XIV вв. н. э.), мы находим сведения о реках Средней Азии и в том числе об Амударье, которые являются важными для исследования нашей проблемы. Наше внимание привлекают прежде всего указания на то, что в древности Амударья не раз меняла направление своего течения: она впадала то в Каспийское, то в Аральское море. Какая причина заставляла ее делать это? Не появлялись ли на ее пути какие-нибудь преграды, наподобие запруд и т. п.?

Более информативным в этом отношении является рассказ о характере ее течения, который мы находим у хорезмского энциклопедиста Абу Рейхана аль-Бируни (973–1048 гг.). Он родился и жил некоторое время в Хорезме, находящемся в дельте Амударьи, изучал эту реку, ее историю. В одном из сочинений Бируни мы узнаем о чрезвычайно беспокойном характере Амударьи, энергично перемещавшейся в давние времена по пустыням Средней Азии, переходя от одного моря или впадины к другому морю или впадине, совершая неоднократные повороты под влиянием различных препятствий – гор, песков, а главное, создаваемых ею самой преград из принесенного ила<sup>7</sup>. Вот здесь мы подошли к сердцевине загадки о демоне Вритре. Но чтобы разгадать ее, нам нужны более полные сведения.

Их мы находим в научных трудах Хорезмской археолого-этнографической экспедиции под руководством С.П.Толстова и М.А.Итиной (1930–1990 гг.). Ее задачей было изучение истории орошения в данном регионе и, конечно, исследование существовавших здесь в далеком прошлом культур, сложившихся в III–I тысячелетиях до н. э. В результате долгих и масштабных исследований экспедиции удалось реконструировать всю историю Амударьи, восстановить картину создаваемых ею дельт и тем самым воспроизвести географические и экологические условия, в которых про-

ходила здесь во втором тысячелетии до н. э. жизнь пришедших сюда из Приуралья и Казахстана арийских племен, направившихся затем дальше на юг – в Индию. В этой картине и можно найти материал для истолкования мифа о Вритре.

Археологи установили, что несомый рекой аллювий интенсивно откладывался и перегородил Амударью в середине ее дельты, перекрыв запрудой узкий коридор между ее южной и северной частью. Река перестала течь в Аральское море. Спустя некоторое время воды прорвались через запруды. Возобновился сток вод по многочисленным руслуам и протокам в Арал. Символом запруды и был демон Вритра, которого одолел Индра. Впечатляющую картину прорыва запруды и бурного течения вод через нее к морю и отобразили арийские поэты в анализируемом мифе.

Да, именно об этом земном явлении, а не об явлении в надземном мире идет речь в следующих стихах:

Он (Вритра. – *А.М.*) не выдержал натиска его (Индры) оружия:  
Безликий от пролома, он раздавлен ... (I, 32, 6).

Он (Индра. – *А.М.*) убил змея, пустил течь семь рек,  
Раскрыл отверстия, которые были словно запорты. (IV, 28, 1).

Великий скованный водопад рек,  
Замкнутый, ты выпустил течь – волну вод.  
По их отлогим руслуам, о Индра, по их пути  
Ты пустил течь вниз деятельные воды в океан (VI, 17, 12).

Освобожденные Индрой, стоящим на колеснице, правящим  
булаными конями,  
Мчатся вперед живые реки к общей цели, но по отдельности (II, 17, 3).  
Он наполнил влагой жаждущие пустыни и поля (IV, 19, 7).

### Методологические выводы

Применяемый в статье арсенал средств не ограничивается этническим подходом. Он включает в себя ряд других руководящих идей, исходных установок и методологических приемов.

Прежде всего я исхожу из представления о высокой степени прагматичности гимнов РВ, а следовательно, и содержащихся в них мифов. В период создания РВ индоарии находились в слож-

ном материальном и социальном положении. Они испытывали множество нужд и потребностей – в новых землях и пастбищах, в скоте и продовольствии, в безопасном существовании, в согласии внутри племен и между племенами. Преодолеть все это они стремились с помощью богов. Поэтому все их молитвы и призывы к богам направлены на получение от них помощи, поддержки, богатств, скота, потомства и т. д. Важнейшей просьбой была просьба о помощи в завоевании новых земель. Благодаря такой направленности интересов ариев их гимны и мифы отразили реальное бытие этого социума, их обыденные желания, мысли и стремления. Это, в свою очередь, обусловило реалистичность содержания РВ. Она стала, по существу, летописью жизнедеятельности индоариев в последний период их пребывания в Средней Азии и в период завоевания ими северо-западной Индии. Отсюда высокая информативность РВ. В ней сочетаются богатый слой реалистического содержания и такой же богатый слой содержания воображаемого. Но и воображаемое содержание также высоко информативно. Оно в мифологических сюжетах и образах, в иносказательной форме отражает многие стороны и события реальной жизни. Проблема поэтому заключается в нахождении средств и приемов извлечения из мифологических текстов прямо и непосредственно представленного реального содержания, а также вычленения такого же содержания из продуктов воображения.

Воображаемое содержание формировалось в мифе путем превращения естественного в сверхъестественное. При этом мифотворцы не считали его вымыслом. Для них оно обладало такой же реальностью, как и то содержание, которое отображало непосредственно видимое и слышимое. Средством формирования воображаемого содержания была субъектная парадигма. Она включала в себя представления о человеке как об активном существе, действующем сознательно и намеренно, ставящем перед собой цели, обладающем волей, стремящемся к осуществлению своих желаний. В повседневной практике человек видел, что предметы, с которыми он оперировал в процессе трудовой и другой деятельности, сами по себе косны, инертны. Они изменяются лишь в результате его сознательных действий. Таким образом, архаичные люди различали инертное и активное и мыслили об окружающем в рамках этой оппозиции. Они считали, что если в природе происходят какие-то из-

менения, имеет место какая-то активность, то и там должны быть субъекты. В условиях отсутствия каких-либо представлений о физических силах и активных естественных факторах было логично в рамках субъектной парадигмы создать образы существ, изменяющих, движущих, порождающих или уничтожающих природные объекты или явления. А если эти объекты или явления были достаточно масштабны, то этим существам придавался облик сверхсуществ. Такие существа, также как и люди, думали, сознательно действовали, стремились к достижению каких-то целей, осознавали себя и т. п. Так, Вритра имел представление о своих силах.

Как к субъектам в своей социальной среде, так и к вымышленным субъектам архаичный человек имел морально-оценочное отношение. А поскольку эти субъекты в сознании первобытных людей образовывали единство с объектами и явлениями, активным началом которых они считались, то объекты и явления также подпадали под этическую оценку. Их считали добрыми или злыми в зависимости от того, приносили они человеку пользу или, напротив, причиняли вред. Это разделение выразилось в создании противоположных по моральным качествам сверхсуществ – богов и демонов, которые в свою очередь принимали, с одной стороны, образы мужественных героев, добрых помощников и покровителей, таким был, например, Индра, а с другой стороны – хищных и злых животных, например, драконов, змеев, одним из которых был Вритра.

Описание природных явлений в рамках субъектной парадигмы порождало образы или картины, являющиеся метафорами или аллегориями. Но таковыми они представляются нам. Для архаичного человека содержание этих образов и картин было реальным, имело прямой, а не иносказательный смысл. Мы же можем сделать вывод, что метафоры и аллегории появились не как художественные приемы, а как результат описания явлений и событий средствами неадекватной парадигмы, каковой была субъектная парадигма по отношению к природным явлениям.

При истолковании мифов можно осуществить обратную операцию – десубъективизацию их содержания, что позволит освободить его от образов сверхсуществ и увидеть то реальное явление, которое явилось прототипом мифического персонажа. Этим способом удастся расчлнить сложную комбинацию реального и вымышленного и осуществить деидеификацию и натурализацию

содержания мифов. Эта операция обратна той, которую осуществляли мифотворцы при создании образов сверхсуществ – деификации физических сил и явлений.

Уточнить реалистическое содержание мифа и подтвердить его истинность помогает метод сравнительного межжанрового анализа. Он состоит в том, что выявленному реальному содержанию отыскивается аналог в научных описаниях соответствующих явлений или в достоверных рассказах очевидцев. Этот метод и был использован в данной статье для подтверждения выдвинутой гипотезы относительно прототипов событий, связанных с образами Индры и Вритры.

Для архаического сознания характерно квазивосприятие, т. е. такое восприятие, которое смотрит на явления через призму неадекватной им парадигмы. Вследствие этого нечто принимается за что-то качественно иное, т. е. неосознанно осуществляется операция субституции – замены адекватного образа неадекватным. В результате этого то или иное явление включается в круг неоднородных с ним явлений, порождая эклектические множества. Такое физическое явление, как запруда, превращается в явление биосоциальной сферы. Вследствие квазивосприятия явлению приписываются не свойственные ему черты, черты качественно иного рода, благодаря чему формируется гетерогенный образ явления, соединяющий в себе имманентные соответствующему явлению признаки и чужеродные. Научное же мышление старается видеть в явлении его собственную природу, пытается объяснить и представить его, исходя из его собственного содержания и содержания релевантной ему области действительности. Для этого оно прилагает усилия с целью привлечения адекватной парадигмы, определения его природы именно через такую парадигму. Оно руководствуется идеей о том, что области действительности являются качественно различными, а поэтому крайне важно правильно выбрать парадигму, адекватную исследуемой области. Если же для объяснения явления привлекаются понятия и представления из неадекватной парадигмы, то результатом этого является трансформация возникшего в чувственном восприятии образа явления, превращение его в фантастический образ. Этим объясняются трудности при истолковании мифических образов. Они утрачивают более или менее определенное сходство со своими реальными прототипами. Значительная

часть их содержания – вымышленная – не обладает референцируемостью и уводит другую их часть – реалистическую – в сторону от прототипа. Вследствие такого двойственного характера мифических образов они оказываются противоречивыми образованиями – гибридами, соединяющими в себе разнородные компоненты, тогда как научные образы явлений большей частью однородны по содержанию, гомогенны, поскольку включают в себя реалистическое содержание, призванное быть референцируемым.

Мифологическое мышление обладает способностью к конструированию нового содержания. Конструирование свойственно и научному мышлению. Но первое еще не выработало соответствующих правил и методов этой мыслительной деятельности. К ним, в частности, относится требование тщательного эмпирического исследования явления, привлечение релевантной парадигмы, проверка мыслительных построений на их соответствие реальным референтам и т. д. Несоблюдение подобных установок приводит к тому, что в содержании образа появляется избыточное, нерепренцируемое содержание, порождающее аберрации в картине мира. Но несмотря на эти и другие дефекты, мифические образы тем не менее обладают существенным позитивным качеством. Оно связано с реалистическим компонентом его содержания. Благодаря этому компоненту такие образы или изначально или позднее оказываются дополнительными по отношению к научным образам. Они способны дать такую информацию, которой может не быть по какой-либо причине в образах, построенных научным мышлением. Эта информация часто выполняет роль подсказки, стимула, ориентира в поиске и изучении тех или иных явлений, на каком-то этапе еще не постигнутых наукой. Познавательные операции, осуществляемые благодаря такой функции мифических образов, обеспечивают эволюцию знания от мифологического его варианта к научному. При этом научное знание не исключает полностью мифологическое. Как мы видим на примере соотнесения археологии и мифологии, последняя может существенно дополнить материалы, полученные археологией. Они представляют собой материальные объекты (кости, керамические сосуды, каменные или металлические орудия, остатки жилищ), которые не очень «разговорчивы». Они мало говорят о судьбе людей, когда-то связанных с ними, о событиях обыденной жизни этих людей, об их чувствах, пережи-

ваниях, взглядах, об их духовном мире. Мифология же, напротив, до краев наполнена именно таким содержанием. В ней отображена прежде всего духовная и душевная жизнь людей, их отношения друг к другу и ко всему окружающему. Синтез этого содержания с предметами материальной культуры оживляет последние, превращает их в неотъемлемую материальную основу многослойной динамической жизни и культуры древних людей.

### Примечания

- <sup>1</sup> Тваштар – бог-создатель всех форм во Вселенной, живых и неживых. Сома – опьяняющий напиток, получаемый посредством выжимания из одноименного растения. Ваджра – дубина грома, мощное оружие Индры. Ману – мифический правитель людей. Дану – мать Вритры.
- <sup>2</sup> *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987. С. 239.
- <sup>3</sup> *Кёйпер Ф.Б.Я.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 28.
- <sup>4</sup> *Luders H.* Varuna. I. Gottingen, 1951. S. 170.
- <sup>5</sup> Хтонический – от греч. chthon – земля.
- <sup>6</sup> Цит. по изд: Авеста в русских переводах / Пер. И.М.Стеблина-Каменского. М., 1998.
- <sup>7</sup> *Бируни Абу Рейхан.* Избр. произведения. Т. III: Геодезия. Ташкент, 1966. С. 95–96.

*Е.Л. Черткова*

### **Наука в контексте утопии: уроки истории\***

Проблематизация науки, рациональности, истины, объективности и других базисных категорий эпистемологии связана как с интерпретацией происходящих в современном знании изменений, так и с дефицитом рациональности и истинности в окружающей действительности. Это положение требует от философии нового осмысления места науки в культуре и в жизни общества, а также цели и смысла научной деятельности. В наше время «столпы общества» – политики и финансисты – все меньше прислушиваются к авторитетным ученым, руководствуются более всего сиюминутными интересами власти и наживы. Разразившийся «внезапно» финансово-экономический кризис отнюдь не случаен и является следствием более глубокой болезни, поразившей европейскую культуру, утерявшую ясные ценностные ориентиры человеческой жизни, в том числе и экономической деятельности. Абсолютизация ценности какой-либо одной ветви человеческой деятельности неизбежно приводит к деформациям в других сферах жизни общества. Сейчас доминируют ценности капиталистической экономики, раньше у нас доминировала коммунистическая идеология, идея построения принципиально нового общества и нового человека. Современный кризис наряду с угрозами экологической и даже антропологической катастрофы сигнализируют обществу о необходимости изменения этих пагубных тенденций. Как извест-

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 08-03-91306а/У.

но, существует только один выход из тупика – обратиться назад, осмыслить пройденный путь, найти истоки поражения и на основе этого понимания искать пути выхода из него. С этой целью мы попытаемся осмыслить существование науки в контексте утопии, превратившейся в государственную идеологию.

Наука как часть культуры неизбежно воздействует на другие ее элементы и сама, в свою очередь, испытывает их воздействие. Они могут быть внешними, стимулирующими или тормозящими научный прогресс, или определяющими формы включения результатов науки в контекст культуры, т. е. ассимиляции культурой данных науки. Но могут быть и внутренними, формирующими предмет исследования и даже влияющими в известной степени на выбор методов исследования и обоснования. Многие из этих воздействий давно попали в сферу интересов методологов и историков науки (как, например, включенность эстетического начала в процесс научного творчества), иные не так давно, но зато интенсивно разрабатываются (такие, как роль мифа в структуре науки). Но есть и такие, чье влияние на науку считалось исключительно внешним и проходящим, относящимся лишь к определенному периоду развития знания и потому не привлечшими к себе столь глубокого интереса. К последним принадлежит проблема взаимодействия утопии и науки, наименее исследованная как методологами, так и историками науки. В большей мере это относится к отечественной философии науки и эпистемологии, и связано это как с пониманием природы утопии, так и с ее реальной ролью в жизни нашего общества. Известно, что в марксизме, вынужденном постоянно защищаться от обвинений в утопизме и выступать его решительным критиком, утопия понималась как «недонаука», как донаучная (читай домарксистская) стадия в развитии социального знания, сохраняющаяся в современном научном сознании разве только как «пережиток» или рудимент интеллектуальной истории, утративший в процессе развития научной мысли всякое конструктивное значение. При таком понимании утопии проблема ее взаимоотношения с наукой может рассматриваться либо в контексте социокультурной детерминации науки, либо же в генетическом измерении как связь последующего с предшествующим (аналогично тому, как связаны химия и алхимия, астрономия и астрология и т. п.). Такие связи конечно существуют и в значительной мере исследованы (более всего в плане

заимствования социальными науками некоторых идей и идеалов относительно оптимизации жизни общества). Не осталось без внимания и обратное влияние научных идей и методов на утопию, как на ее содержание, так и на форму изложения. Это влияние особенно явственно обнаруживается в научно-технических утопиях, которые зачастую не отличить от творений научной фантастики, а также в социально-политических трактатах, пришедших на смену литературным утопиям. В данной работе объектом рассмотрения будет только влияние утопизма как особого типа сознания на сознание научное, проникновение утопических идей и методов в саму ткань научного исследования. Это имеет особое значение для понимания истории отечественной науки последнего столетия, и особенно первой трети XX в., когда влияние утопических идей на все сферы жизни, включая науку, было особенно неприкрытым и даже агрессивным.

Многие черты утопического сознания внешне совпадают с чертами сознания научного. Это, прежде всего, рациональность, критичность, проективность. Тем не менее сходство это не только внешнее, но и обманчивое, скрывающее подлинное лицо утопического сознания как сознания квазинаучного. Квалификация утопизма как псевдорационального и псевдонаучного сознания указывает на трудности их четкого разделения и невозможности построения линейной иерархии форм знания, в которой утопия, наряду с другими вненаучными и ненаучными формами сознания, образовывала бы низшую или подготовительную ступень познания, вершиной которого было бы знание научное. Но если нельзя строго отделить утопию от науки, то верно и обратное – мы не можем также отделить и науку от утопии. Элементы утопизма присущи любому типу сознания, в том числе и познавательному отношению к миру. Но подобно тому, как различные опасные для здоровья человека бактерии и вирусы могут обитать в организме человека, не причиняя ему существенного ущерба и лишь при определенных условиях являются возбудителями болезней, так и элементы утопизма в науке в благоприятных для развития последних условиях не причинят ей особого вреда и могут даже приносить пользу, пробуждая творческую фантазию. Однако насколько уместна утопия в сфере чистой мысли, настолько опасна она в политике, особенно когда торжествует установка на изменение мира. Тогда утопия из

игры воображения и отвлеченного размышления превращается в «практическую теорию», обретает функции идеологии и политики и преобразует все элементы иных форм сознания и знания, лишая их собственной специфики и доводя до гипертрофированных размеров неявно присутствующие в них элементы утопизма. Утопия создает свой собственный образ науки, видоизменяя ее основные цели и ценности, превращая науку, как и искусство, мораль, религию в средство реализации утопического проекта. Господство утопического сознания трансформирует все сферы жизни, втянутые в орбиту его влияния. Изменяется и весь облик науки – и как системы знания с присущей ей методологией, и как социального института со своим научным этосом. Теперь уже не истина, и не познание представляют её основополагающие цели и ценности. Ее предназначение – быть средством реализации утопических идей, поставляя технические средства для тотального преобразования природы и создания нового человека. Образцом нового человека в данном случае выступил пролетарий, точнее его идеологизированный и идеализированный образ, по меркам которого предполагалась грандиозная переделка мира.

Когда наука становится объектом порожденных утопическими идеями идеологических манипуляций, претендует на разрешение несвойственных ей проблем и берет на себя выполнение несвойственных ей функций, тогда она становится одним из элементов утопии, причем не утопического сознания только, но утопической практики. Такая ситуация сложилась в советской науке, особенно в период расцвета утопизма в 1920–1930-е гг. Но утопическое осмысление науки возникло значительно раньше в форме так называемого сциентизма, и свое наиболее полное выражение обнаружило в позитивизме и отчасти неопозитивизме.

В сциентизме в полной мере воплотилось специфическое для утопического сознания понимание идеала как эмпирического факта, т. е. как если еще и не реализованного на данном этапе развития науки, то непременно имеющего быть воплощенным в будущем, если строго следовать рекомендациям теоретика, в данном случае методолога и философа науки. На таком понимании идеалов научности основывается сциентизм. Научное знание, как оно представлено в наиболее «продвинутых» науках, например, физике, трактуется как уже достигнутый абсолютный и универсальный

идеал научного знания, являющийся вследствие этого образцом для познания всех иных областей действительности. Попытки философско-методологического обоснования и практической реализации такого идеала научности были предприняты позитивизмом и неопозитивизмом, история которых хорошо изучена и отражена как в отечественной, так и в зарубежной литературе. Эталоном всякого знания (в том числе и метафизического, т. е. философского, этического и т. д.) было признано естественнонаучное, в первую очередь физико-математическое знание, трактуемое к тому же с позиций крайнего эмпиризма и феноменализма.

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

Однако проявление утопизма в научном познании, в силу присутствующих ему критицизма и рефлексивности, отличается наименьшей «живучестью» по сравнению с иными формами сознания и деятельности – искусством, политикой, повседневным, или обыденным сознанием и т. д. И разрушается он не столько под ударами внешней критики, например, антиинтеллектуализма и иррационалистического направления антисциентизма, сколько вследствие внутренней критики, прояснения собственных философских и методологических оснований сциентизма. Именно по этому пути шла эволюция от позитивизма к неопозитивизму и затем переход к постпозитивизму, для которого утопический сциентизм уже не является определяющим и остается лишь в виде отдельных рудиментов. В работах К.Поппера, С.Тулмина, И.Лакатоса и особенно П.Фейерабенда приводится множество философских, методологических, логических и социологических аргументов, направленных

на опровержение сциентистского утопизма и развивающих *самокритику* научного разума. Они показали, что вопреки устоявшемуся в общественном сознании мнению, наука не имеет оснований претендовать на особый, исключительно высокий статус абсолютного знания и на наиболее полное воплощение идеала рациональности по сравнению с иными формами знания<sup>1</sup>. В этом мы видим принципиальное отличие научного типа мышления от утопического: научный критицизм направляется прежде всего на исследование собственных предпосылок, оснований и методов, тогда как утопический критицизм всецело обращен на предшествующие, последующие или наличные представления об обществе, которые не вписываются в предлагаемый идеал рационального устройства, оставляя без критического осмысления сам этот идеал.

Разоблачение сциентизма как формы утопии в науке не способно, конечно, полностью очистить научный разум от элементов утопизма, ибо, как мы пытались показать ранее<sup>2</sup>, утопизм свойствен человеческому сознанию, одной из форм которого является наука, как неизбежная плата за его обращенность к будущему и стремление к совершенству. Получаемые наукой от утопии импульсы не хуже и не лучше любых других – идущих от искусства, религии, поэзии и т. д. Главное, чтобы выполнив свою побудительную роль, они не превратились потом в кандалы, сковывающие свободное познавательное движение научной мысли, не пытались определять направление и *метод* научного исследования. Ибо в конечном счете именно метод определяет принадлежность идеи к науке, утопии или любому другому способу постижения мира. Не источник возникновения определяет характер и ценность идей (вспомним известные слова А.Ахматовой о произрастании стихов). Еще в 1922 г. В.И.Вернадский говорил в своей лекции о научном мировоззрении, что многие идеи, считающиеся теперь наиболее типичными, характерными для науки, не были получены путем непосредственно научного поиска, но вошли в науку извне – из религии, философии, общественной жизни, искусства. В качестве наиболее яркой иллюстрации своей мысли он напоминает о происхождении идеи числового выражения как универсального языка науки, пришедшей в науку из древнейшего искусства – музыки. И более того, своим проникновением в научные системы эти идеи обязаны религиозному вдохновению, прежде чем через Пифагора

и пифагорейцев концепции музыки проникли в науку и прочно закрепились в ней, преобразуясь из поиска гармонии звуков в искажение числовых соотношений.

Пример с идеями математического выражения научных истин имеет прямое отношение и к рассматриваемому здесь вопросу о влиянии утопии на науку. Наука неизбежно содержит в себе утопические идеи и импульсы, по крайней мере настолько, насколько она не чужда стремлению к *идеалу* научности. В.И.Вернадский показал, что даже сугубо научный язык математики выражает присущее человеку стремление к гармонии, к идеалу совершенства<sup>3</sup>. Идея полной формализации человеческого мышления имела явно выраженный утопический характер, причем утопичность ее обнаружилась вследствие упорных и очень серьезных попыток ее осуществления. Однако, будучи по природе своей утопичной, она, несмотря на это, сослужила науке великую службу, побуждая ученых к созданию ряда новых научных дисциплин, которые иначе едва ли бы возникли, например, математической логики, благодаря развитию которой обнаружилась как плодотворность, так и утопичность этой идеи.

Здесь мы видим как раз ту самую «плодотворную невозможность», с которой связана позитивная характеристика утопического сознания. Когда утопические идеи стимулируют научный поиск, но не превращают его исключительно в средство реализации иных, непознавательных целей, не превращают в строительный материал для утопии, т. е. когда наука сохраняет в неприкосновенности свой собственный метод и свои коренные цели, они способны раздвинуть горизонты познания. При этом важно, чтобы из стимула познания они не превратились в «священную корову», ради сохранения которой будет фальсифицироваться сам научный поиск. Однако в истории науки нередки случаи, когда утопические идеи, выполняя на начальном этапе стимулирующую роль, подчиняли себе в дальнейшем ход научного исследования, подменяя установку на поиск истины стремлением получить задуманный результат вопреки логике исследования.

Когда задачи переустройства мира и реализации идеала совершенства становятся определяющими в жизни общества и образуют основу его идеологии и политики, утопическое сознание получает благоприятную для своего роста почву и способно подчинить себе все иные стороны и способы познания и деятельности, в том

числе и науку, несмотря на наличие у последней наибольшего иммунитета против утопизма благодаря своей критико-рефлексивной способности. Такие «интервенции» утопии в науку можно видеть не только на стадии становления науки, но и на переломных этапах истории, когда утопическое сознание начинало занимать лидирующие позиции. Так было и во времена Великой французской революции<sup>4</sup>, и в еще более крупных масштабах с приходом Октябрьской социалистической революции в России.

Преобладание утопического сознания на всех уровнях жизни общества, начиная от политики и кончая повседневной практикой, не могло не повлиять на характер и пути развития отечественной науки, особенно на первых этапах становления советской науки, когда она формировалась под влиянием не столько гносеологических и теоретических, сколько идеологических и социально-политических проблем. Следствием этого явилась утрата наукой одного из решающих условий научно-познавательной деятельности – автономии по отношению к социальной среде, и прежде всего государству. И если в наше время вполне актуально звучат призывы П.Фейерабенда отделить общество от науки как порабощающей его силы ради защиты свободы граждан от всевластия науки, то для молодой советской науки этот же лозунг, не теряя своей актуальности, имел бы противоположное значение: освобождение науки от общества в лице тоталитарного государства и его всепроникающего идеологического давления ради свободного познания истины.

В направляемой утопическими стремлениями идеологии нет места для идеи чистого знания, для понимания науки как самоценной деятельности и автономного социального института. Для утопического сознания типичен утилитарный подход ко всем проявлениям жизни общества, в том числе и к науке, ибо все подчинено цели построения идеального общества и потому может выступать только в качестве средства. Высокий социальный статус науки и ученых в обществе обеспечивался отношением к ней как к наиболее эффективному средству решения революционно-утопических задач, она рассматривалась исключительно как действенное оружие власти, а не как нечто самоценное, что делает науку наукой, как поиск истины. Поэтому такое «однобокое» признание социальной ценности науки одновременно было и ее унижением, поскольку лишало ее значения как теоретического способа постиже-

ния мира. Такое отношение общества, в лице государства, к науке определяло и отбор субъектов научной деятельности с заданными качествами фанатичного служения прежде всего идее и государству, а уж потом истине. Мы не случайно говорим здесь об отборе, а не о каком-то вновь возникшем явлении, ибо в российской культуре к тому времени уже сформировались и широко бытовали идеи жертвенного служения народу в сочетании с идеей поиска правды-истины, понимаемой как единство истины и справедливости, а позднее и как классовой истины.

Наряду с гуманистическим стремлением к целостности человека и социальной справедливости, эта идея в ином, а именно утопическом социально-политическом контексте, оправдывает пренебрежительное отношение к объективной истине и рациональному идеалу познания<sup>5</sup>. Познание понимается прежде всего не как постижение мира, но как суд над действительностью – как социальной, так и природной. Ярким представителем такой позиции является ученик одного из идеологов социалистов-революционеров Н.К.Михайловского. Стремление теоретического сознания к постижению «истины в себе» подменяется здесь познанием «истины для человека», увидев которую человек получает возможность преобразования мира *по собственной мерке*. Такое понимание служит основанием для радикализации идеи «покорения природы». Свойственный утопизму антропоцентризм и титанизм, выразившиеся в чрезмерных претензиях человека на всевластие по отношению к внешнему миру, центром и смыслом которого он если и не является, то может стать по своей воле, Михайловский выражает вполне отчетливо и категорично: «Я – не цель природы, но у меня есть цели и я их достигну. Ничто не создано для человека, но он сам, силой своего сознания, становится в центре природы»<sup>6</sup>. Из этого прямо следует и свойственное ему, как и утопизму вообще, утилитарное понимание ценности науки: «И только ту науку признаю я достойною священного имени науки, которая расчищает мне жизненный путь, а не загромождает его и без того крепкой практикой... Мы требуем от науки служения нам, не военному делу, не промышленной организации, не цивилизации, *даже не истине*, а именно нам, профанам»<sup>7</sup>. А в другом месте Михайловский еще более определенно выражает свое отношение к истине как цели науки: «для науки... безразлично, истинно или призрачно познание природы само по

себе, – важно только, чтобы это познание удовлетворяло требования человеческой природы, поэтому над вопросом об истине, выше его наука ставит вопрос об условиях человеческой жизни...»<sup>8</sup>.

Если для Михайловского эти идеи пронизаны этическим и религиозным пафосом борьбы за свободу личности и ее гармоническое развитие, то в период подъема утопизма 20–30-х гг. XX в. прежние идеи и мотивы сплетаются в совсем иную мелодию. В эпоху тоталитаризма они трансформируются в идею «великого преобразования природы», приобретшую, по выражению В.П.Филатова, поистине «космократический» масштаб<sup>9</sup>. Энтузиазм радикального преобразования распространяется на все без исключения области мира, и прежде всего на самого человека, природные и духовные качества которого разительно не соответствовали тем требованиям, которым должен был отвечать тот самый «новый человек», ради счастья которого и затевались все эти преобразования. Средства же для такого глобального переустройства мира, больше напоминающего его новое творение, должна была поставлять новая наука, отличающаяся прежде всего своей практической направленностью, проективностью. Эта идея новой науки так же не является изобретением советских идеологов, но была ими воспринята в искаженном виде из русской философии, особенно из «Философии общего дела» Н.Ф.Федорова. Академичность «старой» науки, ее абстрактность, отвлеченность, оторванность от реальных, каждодневных потребностей человека вызывали у Федорова резкое осуждение. Природа, считал он, должна получить в лице человека своего полноправного «хозяина», а не простого и подчиненного ей «исследователя». «Повиноваться природе для разумного существа значит управлять ею, неразумною силою, ибо природа в разумных существах приобрела себе главу и правителя»<sup>10</sup>. Но в отличие от утопистов эпохи социализма, активизм и проективизм Федорова основан на «христианском натурализме»<sup>11</sup>. По отношению к познанию, в особенности к философии и науке, проективизм Федорова означает отождествление знания и бытия, слова и дела, ибо знание должно обращаться в дело, из пассивного умозрительного объяснения сущего стать активным проектом долженствующего быть. **Способность познания** мира **тождественна** для него **праву** его всецелого **преобразования**. И мы вполне согласны с обозначением его позиции В.В.Зеньковским как «гносеологического утопизма»<sup>12</sup>.

Послереволюционное утопическое сознание восприняло гносеологический утопизм Федорова, но вдохновлялось оно уже не христианскими идеями спасения и стремления к Царству Божию, а иными, всецело земными и мирскими задачами «переделки живой и неживой природы на благо трудового народа», сохранив при этом тот же религиозный по своим психологическим корням фанатизм, свойственный русскому революционному сознанию вообще<sup>13</sup>. Пафос глобального преобразования вдохновлял граничащие с мистицизмом поиски научных средств совершенствования человеческой природы, крайним и наиболее одиозным проявлением которого было учение об «органическом перерождении» людей в «новой биологии» Э.С.Енчмена, или попытки психологов создать нового массового человека как «живой и социально вышколенной машины»<sup>14</sup>.

Пожалуй, непревзойденной по своей грандиозности и абсурдности попыткой внедрения утопического сознания в сферу науки была «теория новой биологии» («т.н.б.») Э.С.Енчмена. Категорически порывая со всей предшествующей наукой (как, впрочем, и культурой) он настаивает на том, что его теория – «отнюдь не новая теория старой науки, т. е. отнюдь не «новая теория биологии». Как пишет о себе в третьем лице Э.С.Енчмен, «автор теории новой биологии в истории человечества не знает и отдаленно похожего или отдаленно равного по мощи органического события»<sup>15</sup>. Енчмен рассматривал свою «н.т.б.» как прямое следствие и конкретизацию идеологии марксизма, понимаемой как проект социальной утопии, в качестве средства для реализации которой она и предлагается. Продолжим цитирование этого фантазмагорического текста, адекватно пересказать который я не берусь. «Задачей автора теории новой биологии, – продолжает говорить о себе Енчмен, – является: ввести теорию новой биологии, т. е. ввести скрещение пятнадцати анализаторов, из которых состоит теория новой биологии, во все – по крайней мере человеческие, организмы современной ему революционной эпохи, т. е. вызвать органические катаклизмы, органические перерождения в миллиарде с лишним современных ему человеческих организмов...»<sup>16</sup>. С помощью «произнесения цепи суждений» Енчмен намеревается вытравить из человека все имеющиеся у него научные и метафизические понятия, с помощью которых он осознавал и объяснял различные

явления жизни, и заменить их своими «пятнадцатью анализаторами», составляющими его «н.т.б.», вследствие чего произойдет реорганизация всех научных понятий, начиная с математических и кончая философскими. Даже «анализаторы» математики «единица» и «бесконечность» реорганизуются переживающим этот катаклизм организмом, и соответственно многое реорганизуется в теории физики и химии, «безвозвратно, полностью гибнут все теории логики, теории познания, научной методологии, все вообще теории социальные и социологические...»<sup>17</sup>. В этом «столкновении единой системы органических движений с полностью гибнущими, “вечными” ценностями “познанием”, “разумом”, “логикой”, – совершенно впервые полностью раскрывается, обнажается временный, относительный характер этих “вечных” ценностей и их явно классовый, явно разбойничий, явно эксплуататорский характер»<sup>18</sup>.

Разумеется, перед нами не рядовой пример «новой революционной науки» тех лет. Зато это яркий образчик «утопической науки», т. е. науки, ставшей органическим элементом утопического сознания. Именно благодаря полному совпадению этих «научных» изысков с пронизанным утопизмом духом времени столь одиозные «новые скрижали грядущего» (самохарактеристика Енчменовской теории) смогли оказать значительное влияние на умы послереволюционной молодежи<sup>19</sup>, которую привлекало не столько собственно научное (если здесь вообще применим этот термин) содержание этой «теории», сколько ее безмерный радикализм и нигилизм по отношению ко всей прошлой науке и культуре и еще более ее претензии перевернуть мир. Кроме уже названных «родовых» признаков утопии, можно указать и на методологическую близость «н.т.б.» утопизму: подмена объяснения и доказательства осуждением и убеждением, проповедь, учительство и разоблачительство вместо критического анализа, крайнее упрощение, утилитарная трактовка целей и задач науки.

Мы привели здесь лишь один пример вторжения утопического сознания в науку, но и на нем можно проследить те мутации в научном сознании, которые оно способно произвести. Дальнейшее развитие науки в условиях господства утопического сознания и подавляющего воздействия утопической идеологии породило может и менее гротескные, но значительно более трагические эпизоды в истории нашей науки, о которых в последние годы было высказано много горькой и страшной правды.

## Примечания

- <sup>1</sup> Правда, как демонстрирует П.Фейерабэнд, критика утопизма в науке сама может быть утопической, если основывается на непропорциональной абсолютизации какого-либо идеала, в данном случае идеала свободного общества. Ценой либерализации понятия рациональности стала у Фейерабэнда нивелировка специфики научного мышления, приводящая к его полной неотличимости от иных способов освоения мира: искусства, мифа, религии, а мы бы добавили и утопии. (См. Критику концепции П.Фейерабэнда: *Никифоров А.Л.* От формальной логики к истории науки. М., 1983; *Касавин И.Т.* Теория познания в плену анархии. М., 1987).
- <sup>2</sup> См.: *Черткова Е.Л.* Специфика утопического сознания и проблема идеала // Идеал, утопия и критическая рефлексия. М., 1996. С. 156-187.
- <sup>3</sup> В.И.Вернадский, проследившая последовательность формирования Пифагором числовых соотношений при переходе к ним от религиозной культовой практики через музыкальную гармонию, показывает так же, как происхождение математики влияет и на ее функционирование в современной науке, и особенно ее эмоциональное воздействие на ученых: «С тех пор искание гармонии (в широком смысле), искание числовых соотношений является основным элементом научной работы. Найдя числовые соотношения ум успокаивается, так как нам кажется, что вопрос, который нас мучил, решен» (*Вернадский В.И.* Научное мировоззрение // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: философия и мировоззрение. М., 1991. С. 181).
- <sup>4</sup> См. Об этом: *Огуцов А.П.* Философия науки эпохи Просвещения. М., 1995.
- <sup>5</sup> Характерно, что страстный защитник идеи правды-истины Н.К.Михайловский соединял в своих взглядах сциентизм в форме позитивизма О.Конта и утопизм (не являясь в полной мере ни тем, ни другим). Как отмечает В.В.Зеньковский, «у Михайловского всюду поразителен этот контраст между убогим позитивизмом и глубокими духовными исканиями» (*Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. I. Ч. 2. Л., 1991. С. 179).
- <sup>6</sup> Цит. по: *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. I. Ч. 2. Л., 1991. С. 174.
- <sup>7</sup> Там же. С. 178.
- <sup>8</sup> Там же. С. 181–182.
- <sup>9</sup> *Филатов В.П.* Тоталитаризм и «великое преобразование природы» // Сознание в социальном измерении. М., 1990. С. 130–142.
- <sup>10</sup> *Федоров Н.Ф.* Философия общего дела // *Федоров Н.Ф.* Соч.: В 2 т. Т. I. М., 1982. С. 406.
- <sup>11</sup> Так называет В.В.Зеньковский убеждение Федорова в том, что после Христа реализация спасения уже целиком зависит от людей (*Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 2. Ч. I. Л., 1991. С. 139–140).
- <sup>12</sup> Там же. С. 140.
- <sup>13</sup> Прекрасная по своей ясности и точности характеристика этого явления дана Н.О.Лосским: «У русских революционеров, ставших атеистами, вместо христианской религиозности явилось настроение, которое можно назвать

- формальной религиозностью, именно страстное фанатическое стремление осуществить своего рода Царство Божие на земле, без Бога, на основании научного знания» (*Лосский Н.О.* Характер русского народа // *Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 251).
- 14 В.П.Филатов так описывает настроение в «революционной» науке: «Идеи “переналадки” человека, создания нового массового человека... классовое преобразование сексуальной сферы и многое аналогичное этому ставилось в качестве задач “новых наук” о человеке – психотехники, педологии, марксистского психоанализа и др. Эти поиски поддерживались видными государственными деятелями – Семашко, Луначарским, Бухариным. Последний, например, в своей полемике с физиологом Павловым, сомневавшемся в возможности переделки человека, заявил, что можно переделать и человека, и общество так, как нужно, только не с помощью старой “лилипутской” науки Павлова, а на основе новой науки, “науки Гулливера”» (*Филатов В.П.* Указ. соч. С. 134).
- 15 *Енчмен Э.С.* Восемнадцать тезисов о «Теории новой биологии» (Проект организации революционно-научного совета Республики и введения физиологических паспортов) // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: философия и мировоззрение. М., 1990. С. 226.
- 16 Там же.
- 17 Там же. С. 228.
- 18 Там же. С. 225.
- 19 В некоторых вузах даже создавались кружки «тэ-энбистов», в которых изучались работы Енчмена с целью их внедрения в жизнь.

## Об авторах

**Бескова Ирина Александровна** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

**Герасимова Ирина Александровна** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

**Князева Елена Николаевна** – доктор философских наук, зав. сектором эволюционной эпистемологии Института философии РАН

**Майданов Анатолий Степанович** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

**Дубровский Давид Израилевич** – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН

**Касавин Илья Теодорович** – член-корр. РАН, зав. сектором социальной эпистемологии Института философии РАН

**Куслий Петр Сергеевич** – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН

**Левин Георгий Дмитриевич** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

**Маркова Людмила Артемьевна** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

**Никифоров Александр Леонидович** – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН

**Новосёлов Михаил Михайлович** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

**Розов Михаил Александрович** – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН

**Смирнова Наталия Михайловна** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

**Труфанова Елена Олеговна** – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН

**Фарман Инна Петровна** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН

**Шульга Елена Николаевна** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

## Содержание

Предисловие (В.А.Лекторский).....	3
-----------------------------------	---

### ПОЗНАНИЕ И ЗНАНИЕ: СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУССИИ

<i>Касавин И.Т.</i> Кто говорит о знании?.....	5
<i>Никифоров А.Л.</i> Смысл языковых выражений и знание.....	15
<i>Куслий П.С.</i> Информативные тождества и проблема взаимозаменяемости имен собственных.....	38
<i>Маркова Л.А.</i> Истина утрачивает свои доминирующие позиции в логике.....	46
<i>Левин Г.Д.</i> Критерии истины.....	58
<i>Князева Е.Н.</i> Информационный, конструктивистский и самоорганизационный подходы к объяснению познания.....	74

### ЭПИСТЕМОЛОГИЯ НАУКИ: НОВЫЕ ГОРИЗОНТЫ

<i>Смирнова Н.М.</i> Когнитивные предпосылки «натуралистического поворота» в современной философии науки.....	91
<i>Розов М.А.</i> Инварианты эмпирического и теоретического знания.....	110
<i>Новосёлов М.М.</i> О границах объяснения (интервальный аспект).....	130

### ПОЗНАНИЕ, ОБЩЕНИЕ, ЯЗЫК

<i>Шульга Е.Н.</i> Эпистемологический контекст проблематики предпонимания.....	142
<i>Фарман И.П.</i> Язык и действие: традиционные и новые контексты.....	163
<i>Труфанова Е.О.</i> Я-нарратив и его автор.....	183

### СОЗНАНИЕ КАК ПРОБЛЕМА ЭПИСТЕМОЛОГИИ

<i>Дубровский Д.И.</i> Сознание как предмет нейрофизиологического исследования (эпистемологические и методологические вопросы).....	194
<i>Бескова И.А.</i> Сознание: перцептивное, высокоуровневое, глубинное.....	214
<i>Герасимова И.А.</i> Проблема недурального мышления в эволюционно- когнитивных исследованиях.....	233
<i>Майданов А.С.</i> От мифического образа явления к научному.....	248
<i>Черткова Е.Л.</i> Наука в контексте утопии: уроки истории.....	263
Об авторах.....	277

Научное издание

## **Философия науки**

### **Выпуск 15. Эпистемология: актуальные проблемы**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *Н.Г. Петрович*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 02.02.10.

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

Усл. печ. л. 17,5. Уч.-изд. л. 14,5. Тираж 500 экз. Заказ № 001.

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: [iph.ras.ru](http://iph.ras.ru)

## ГОТОВЯТСЯ К ПЕЧАТИ

1. Антропологическое измерение российского государства / РАН. Ин-т философии; Отв. ред. В.Н. Шевченко. – М.: ИФРАН, 2009. – 214 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч.
2. Глобализация и проблема сохранения культурного многообразия / РАН. Ин-т философии; Отв. ред. Ю.В. Хен. – М. : ИФРАН, 2010. – 239 с.
3. Горелов А.А. Истина и смысл / РАН. Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2010. – 147 с.
4. Ивин А.А. Человеческие предпочтения / РАН. Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2010. – 122 с.
5. Кара-Мурза А.А. Интеллектуальные портреты: Очерки о русских мыслителях XIX–XX вв. Вып. 2 / РАН. Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2009. – 155 с.
6. Киященко Л.П., Моисеев В.И. Философия трансдисциплинарности / РАН. Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2009. – 205 с.
7. Культурные трансформации в современной России (соц.-филос. анализ) / РАН. Ин-т философии; Отв. ред. С.А. Никольский. – М.: ИФРАН, 2009. – 159 с.
8. На пути к неклассической эпистемологии / РАН. Ин-т философии; Отв. ред. В.А. Лекторский. – М.: ИФРАН, 2009. – 237 с.
9. «Наука и человеческая природа: российская и западная перспектива», конф. (2008; Вако (США)). Международная конференция «Наука и человеческая природа: российская и западная перспектива», 6–8 ноября 2008 г.: [материалы] / Отв. ред. В.К. Шохин. – М.: ИФРАН, 2009. – 207 с.
10. Ориентиры... Вып. 6 / РАН. Ин-т философии; Отв. ред. Т.Б. Любимова. – М.: ИФРАН, 2010. – 159 с.
11. Павлов К.А. О природе логических рассуждений / РАН. Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2010. – 159 с.
12. Философия управления: проблемы и стратегии / РАН. Ин-т философии Отв. ред. В.М. Розин. – М.: ИФРАН, 2010. – 347 с.
13. Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования. Вып. 3 / РАН. Ин-т философии; Отв. ред. М.С. Киселева. – М.: ИФРАН, 2009. – 226 с.
14. Черняев А.В. Г.В. Флоровский как философ и историк русской мысли / РАН. Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2009. – 199 с.