

Российская Академия Наук  
Институт философии

**ЗНАНИЕ КАК ПРЕДМЕТ  
ЭПИСТЕМОЛОГИИ**

Москва  
2011

УДК 100.7  
ББК 15.13  
З–73

**Редколлегия:**

академик РАН *В.А. Лекторский* (ответственный редактор),  
кандидат филос. наук *Е.О. Труфанова*

**Рецензенты**

д-р филос. наук *И.А. Герасимова*  
д-р филос. наук *Т.Г. Щедрина*

З–73      **Знание** как предмет эпистемологии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. В.А. Лекторский. – М.: ИФ РАН, 2011. – 223 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0201-0.

В книге рассматриваются фундаментальные вопросы эпистемологии: природы знания, соотношения знания и незнания, знания и истины, истины и правды, специфики научного знания и знания практического, дескриптивного и прескриптивного знания. Наряду с традиционными фундаментальными вопросами представлены статьи, касающиеся менее известной проблематики, в которых знание рассматривается в контексте исследований сознания, личностной идентичности, риторики, проблемы перевода.

ISBN 978-5-9540-0201-0

© Коллектив авторов, 2011  
© ИФ РАН, 2011

Памяти *Михаила Александровича Розова*

## Предисловие

Эта книга посвящена памяти Михаила Александровича Розова, замечательного философа, долгие годы работавшего в нашем секторе – секторе теории познания Института философии Российской академии наук.

Сегодня нельзя серьёзно заниматься эпистемологией или философией науки, не зная его оригинальных идей. А это и теория социальных эстафет, и концепция социальной памяти, и анализ взаимодействия разного типа программ в истории науки и культуры, и многое другое.

Он умел соединять то, что кажется несоединимым: академическую фундаментальность и юношеский задор, культивирование точности во всём и вместе с тем любовь к сугубо неточным гуманитарным наукам и смысложизненным проблемам, умение свободно двигаться в разреженном воздухе абстракций и яркий поэтический дар, острое ощущение современности и умение тонко понять и оценить прошлое. Поэтому столь широк был круг его интересов: это и философия математики, и история естествознания, и проблемы этики, и вопросы психологии.

Тема данной книги была предложена Михаилом Александровичем. Проблема знания всегда интересовала его: и в контексте его теории социальных эстафет, и в связи с проблемой социальной памяти, и при обсуждении рефлексивных и надрефлексивных механизмов развития знания. Сам он не успел написать специальный текст для данной книги. Смерть его была скоропостижной. Это был удар не только для тех, кто близко знал его, но и для всей нашей философии.

В этой книге мы касаемся некоторых идей Михаила Александровича, но прекрасно сознаём, что их основательное обсуждение и осмысление впереди. Мы надеемся это сделать в дальнейшем.

Перед вами результат наших изысканий по проблеме знания. Мы пытались дать современное осмысление этой древней проблемы: по нашему мнению, этот вопрос не только не снят с повестки философских дискуссий, но в некоторых отношениях стал более острым, чем когда-либо.

Как легко заметит читатель, авторы книги придерживаются разных позиций. Поэтому вся книга дискуссионна. Мы приглашаем присоединиться к этим обсуждениям и наших читателей.

*В.А. Лекторский*

## **Что есть знание?**

Сегодня о знании говорят много. И в связи с обсуждениями т. н. «общества знания», которое, согласно популярному представлению, есть современный этап развития цивилизации: производство, распространение и использование знания начинает определять все остальные социальные (в том числе экономические) и культурные процессы. И в контексте анализа колоссально возросшей сегодня роли экспертов, т. е. знатоков в той или иной области, людей, знающих то, чего не знают другие. И при изучении роли новых конвергентных технологий<sup>1</sup>, определяющих наше ближайшее будущее. Ведь в их число входят и технологии когнитивные, опирающиеся на разработки в области когнитивной науки, исследующей процессы получения знания. Эти вопросы волнуют сегодня и обычного человека. Если раньше не было особой сложности в отделении знания от иллюзий и обмана, то сегодня это часто не так просто: в море информации много сознательно фабрикуемой лжи. Обман окружает нас со всех сторон. Часто (и всё чаще) мы обманываемся и в отношении самих себя.

Так что же есть знание?

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

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

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

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

Сейчас я хочу сказать, что в философии выработалось особое понимание проблемы знания. Оно определяется главной задачей, которую всегда решали философы: понять отношение человека к миру. Мир – это то, что реально, что существует на самом деле. Знание и есть то, что связывает человека с миром, говорит ему о реальности. Кант считал, что один из главных вопросов, интересующих человека, это вопрос: «что я могу знать?». Можно по-разному понимать мир, человека, способы связи человека и мира (и в философии представлены разные типы понимания этого), но в любом случае знание – это истинное представление о мире. Иначе это не знание, а иллюзия, заблуждение, обман. Исходя из этого, всегда считалось в философии, можно понять все другие случаи употребления слова «знать» в обычной жизни, в том числе знание как умение что-то делать, знание как опознание и т. д.

Анализ знания и был центральной темой такой философской дисциплины, как эпистемология. Точный перевод названия этой дисциплины на русский язык и есть не что иное, как «теория знания»<sup>2</sup>. Анализ познания интересен для философа именно с точки зрения того, насколько когнитивный процесс может породить знание, т. е. понимание того, что имеет место на самом деле.

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

Конечно, мы обладаем множеством знаний, т. е. таких положений, в истинности которых не сомневаемся. Мы знаем, например, что по земле можно ходить, а по воде нельзя, что если быстро побежать к собирающемуся отправиться троллейбусу, то можно успеть в него попасть, а если это делать медленно, то можно и не успеть, что день сменяется ночью, а зима весной и т. д. Все наши действия опираются на знание о чём-то. Мы как бы купаемся в море всевозможных знаний, большую часть из которых получили в детском возрасте. При этом мы не отдаём себе отчёт во многих знаниях, а другие, которые в принципе могут стать предметом рефлексии, в данный момент не осознаём. Например, из того факта, что я знаю теорему Пифагора (и значит, помню её), не следует, что я думаю о ней в данный момент. Полагание не обязательно должно осуществляться в языковой форме. Когда я вижу перед собою стол, я знаю, что это стол, даже если я не произношу соответствующую фразу. Очевидно, что ребёнок обладает многими знаниями ещё до того, как он научился говорить.

Важно, однако, подчеркнуть, что, если в рамках обычного опыта возникают сомнения в том, является ли знанием то или иное утверждение, эти сомнения обычно легко разрешаются. Если я не уверен в том, каково расстояние от одного далеко находящегося от меня предмета до другого, я всегда могу выяснить, как дело обстоит в действительности, подойдя или подъехав к этому предмету. Если мне показалось, что опущенная в стакан с водой ложка сломалась, я могу убедиться в том, что это не так, вынув её из стакана. В пределах обыденного опыта всегда есть

способы отличить то, что есть на самом деле, от того, что только кажется, а значит, знание от простого мнения. Особой проблемы в связи с этим не возникает.

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

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

Классический способ понимания знания был сформулирован уже в античности. Это сделал Платон в диалоге «Теэтет» в связи с следующим примером. Путник, пытающийся попасть в другой город, подходит к развилке дороги и не знает, по какому пути ему идти дальше. Он видит человека, стоящего в стороне, и спрашивает

ет, знает ли он, какой путь ведёт к тому городу, какой нужен путнику. Конечно, знаю, отвечает незнакомец. Иди по левой дороге, и окажешься у цели. Путник так и сделал и в самом деле попал туда, куда стремился. Возникает вопрос: действительно ли незнакомец знал путь, ведущий к тому городу, который был нужен путнику? Казалось бы, знал. Ведь он указал путнику верную дорогу. Но дело в том, что оказывается, незнакомец не знал пути в город, хотя не признался в этом. Он просто показал рукой на одну из дорог и, как выяснилось, показал удачно. Он не знал, а просто угадал. Платон обращает внимание на то, что знание предполагает не только наличие мнения (полагания, утверждения), и не только его истинность, т. е. соответствие реальному положению дел, но и обоснованность этой истинности. Иными словами, если кто-то заявляет, что знает то-то и то-то, он должен быть в состоянии ответить на вопрос: а на каком основании вы так считаете? Если такое основание не предъявляется, то перед нами не знание, а мнение, которое случайно может оказаться истинным, хотя может оказаться и ложным. Итак, обоснование является необходимым компонентом знания. Поэтому, если бы путник спросил незнакомца: «а на основании чего ты так думаешь?», и тот ответил бы, что много раз ходил по этой дороге в город, то его ответ был бы обоснован и выражал знание. Правда, сам Платон считал, что по-настоящему обоснованными могут быть только знания об идеальных сущностях и что все высказывания о предметах и ситуациях, данных в чувственном опыте, выражают только мнение. В любом случае его интерпретация структуры знания как включающего три компонента – полагание (мнение), истинность полагания и его обоснованность – стало классическим, и все дискуссии относительно знания до недавних пор велись в рамках именно такого подхода<sup>3</sup>. А эти дискуссии были весьма острыми и касались всех трёх компонентов. Что считать полаганием? Должно ли оно выражаться в языке? Должно ли быть сознаваемым или нет? Что есть истина? Что есть реальность (если истина – это соответствие реальному положению дел)? Что есть обоснование? На что должно опираться обоснование: чувственный опыт или разум? Каковы способы обоснования: логический вывод из некоторых посылок или какие-то другие виды рациональной аргументации? Возможно ли совершенное обоснование? Существуют ли степени обоснованности?



А в связи с последним: где граница между знанием и верой? Ведь вера (если это не безумие) тоже в какой-то степени обоснована. Она недостаточно обоснована, чтобы считаться знанием (поэтому может быть как истинной, так и ложной – в отличие от знания, которое ложным быть не может), тем не менее мы можем говорить и о разумной вере.

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

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

Обоснование знания связывается в это время с наличием некоторых самоочевидностей в индивидуальном опыте субъекта, на которые должно опираться любое рассуждение. Для эмпириков это

«простые идеи», т. е. элементарные ощущения. Знание может быть выведено из опыта, значит, в конечном счёте из ощущений. То, что не поддается такому выведению (или сведению), знанием быть не может. Подобное представление о знании и о способах его обоснования было использовано, например, Беркли для того, чтобы показать невозможность знания о субстанции, об абсолютном пространстве и времени, которые с этой точки зрения должны быть поняты как псевдообъекты, т. е. как нечто несуществующее. Юм в рамках той же системы понимания познания пришёл к выводу о том, что невозможно знание о причинных зависимостях и о существовании мира, внешнего сознанию. Поскольку в нашей повседневной жизни мы исходим из того, что причинные зависимости существуют и что мы живём и действуем в реальном мире, нужно понять, по Юму, эти установки здравого смысла как выражения не знания, а веры.

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

Таким образом, конкретизация общей схемы понимания знания в отдельных философских концепциях использовалась для рекомендации одних способов исследования и запрещения других. Теория знания была формой проблематизации той или иной познавательной ситуации, методом критики сложившихся стереотипов исследования и рассуждения и одновременно рекомендацией неких иных путей. Это относится и к философии и науке XX в.

Достаточно вспомнить такие влиятельные философско-методологические концепции, как эмпириокритицизм, логический позитивизм и операционализм.

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

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

\* \* \*

Прежде всего произошло новое понимание взаимоотношения знания и веры. После У.Селларса с его критикой «мифа о данном», исследований К.Поппера и других постпозитивистов в философии науки, после Т.Куна с его пониманием истории научного познания как истории смены парадигм в современной эпистемологии и философии науки стала общепризнанной идея о невозможности непогрешимого знания, о том, что знание и вера переплетены, хотя соотношение знания и веры может быть существенно разным в различных когнитивных образованиях (между прочим, понимание невозможности «чистого знания» всегда было характерно для диалектической традиции, в частности, для Гегеля)<sup>4</sup>.

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

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

В современной эпистемологической литературе уже несколько десятилетий обсуждается т. н. парадокс Геттиера<sup>5</sup>. Состоит он в критике классического понимания знания. Я не буду его излагать, а попробую кратко и по-своему передать его суть. А она состоит в том, что субъект может пользоваться хорошо зарекомендовавшим себя в прошлом способом обоснования высказывания, и его высказывание может оказаться истинным, и тем не менее мы не можем считать его знанием. Приведу пример не самого Геттиера, но такой, который, на мой взгляд, хорошо передаёт суть его идеи.

Представим себе, что одно из руководящих лиц страны посещает некий город. Приехавший политик едет в машине и видит стоящие вдоль дороги дома, выглядящие вполне пристойно. Особенно ему понравился невысокий дом с небольшим садом, и он сказал об этом градоначальнику. Представитель центра доволен полученным знанием о городе и благодарит градоначальника за хорошую службу. А теперь попробуем ответить на вопрос, выражает ли высказывание политика об одном из домов знание. Для того, чтобы наш ответ был верным, примем во внимание, что данный дом действительно существует и именно так и выглядит. Иными словами, суждение политика об этом доме является истинным.

Оно представляется и вполне обоснованным, т. к. политик много раз видел такие дома и только что наблюдал множество похожих, стоящих на улице, по которой ехал. Значит, мы должны были бы в соответствии с классическим пониманием знания сделать вывод о том, что суждение политика о некоем доме выражает знание. Однако в действительности это не так.

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

Иными словами, дело не в том, что мы считаем обоснованием, что нам *кажется* таковым, а в том, что *на самом деле* им является, т. е. соответствует объективному положению дел. Популярная сегодня концепция релятивизма предлагает понять обоснование и знание с точки зрения того, насколько то или иное высказывание (мнение) или система таких высказываний (мнений) помогает субъекту ориентироваться в реальной ситуации и формировать истинные суждения об этой ситуации. Для этого нужно опираться на надёжные источники получения знаний и надёжные способы его обоснования<sup>6</sup>.

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

онизм в отношении рассуждений о математических объектах – с его точки зрения ряд суждений в обосновании математики не выражали знания).

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

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

реально существовать, но оно, как правило, не осознаётся носителями знания. Эти способы обоснования неявного знания можно изучать, и они специально исследуются сегодня, в частности, в связи с созданием т. н. экспертных компьютерных систем – это оказывается сегодня практически насущным. В рамках интенсивно развивающейся когнитивной науки (включающей в себя исследования в области когнитивной психологии, нейронаук, когнитивной лингвистики, искусственного интеллекта, компьютерной науки и др.) делается предположение о том, что в неосознаваемых человеком когнитивных процессах используется большой набор познавательных процедур – анализ, синтез, интерпретация и т. д., и вырабатываются знания, но все эти процедуры и само полученное с их помощью знание не осознаются. Можно даже говорить о наличии знаний у животных, поскольку они получают надёжную информацию о мире, в котором живут – иначе они просто не выжили бы. Получение и использование животными знания тоже изучается сегодня в рамках специальных дисциплин<sup>7</sup>.

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

У нас есть основания полагать, что мир атомов и субатомных частиц, не данных в нашем опыте и столь не похожих по своим характеристикам на объекты этого опыта, реально существует и что мы много знаем об этом мире<sup>8</sup>. Мы не можем, однако, точно, раз и навсегда отграничить наше знание в этом случае от того, что является лишь предположением, гипотезой. Мы стараемся обосновать наше знание с помощью фактов, в том числе полученных экспериментально, и теоретических рассуждений. Однако мы не можем прямо и непосредственно сравнить наши утверждения о теоретических объектах с объективным положением дел (как это можно сделать в отношении объектов и ситуаций обыденного опыта – если и не сразу, то через некоторое время и при этом используя также свидетельства других), а можем судить об их обоснованности лишь косвенно: сравнивая одни утверждения с другими, сопоставляя между собой различные теоретические концепции и разные предсказания, делаемые с их помощью и т. д. При этом не исчезает риск ошибиться: не только в знаниях об этих объектах,

но и даже в предположениях о их существовании, как это имело место, например, тогда, когда пришлось отказаться от утверждения о существовании эфира, в реальности которого физики были уверены в течение длительного времени. Любое знание о чём-то может быть скорректировано по крайней мере в некоторых аспектах. К обыденному знанию это относится в меньшей мере. К теоретическому в большей. Выдержавшее проверку временем и успешными предсказаниями экспериментальных результатов теоретическое знание может считаться надёжно обоснованным. Но всё равно не абсолютно безошибочным.

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

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

Дело в том, что на способы выделения самих объектов чувственного опыта (речь идёт не о конструировании этих объектов, а именно о их выделении) и принятые методы рассуждений и объяснений существенное влияние оказывает та или иная культура и свойственная ей картина мира. Влияет на это и язык. Язык и культура усваиваются ребёнком в процессе воспитания. Ребёнок не может встать в отношении культуры в критическую и рефлексивную позицию, пытаться их как-то перепроверять (став взрослым, он сможет критически отнестись к некоторым фрагментам культуры, но не к ней в целом). Только такое отношение исходного доверия



к принятым способам понимания мира и познания (и доверия к взрослым, которые воплощают эти образцы понимания) делает возможным успех познавательной деятельности. Когда человек во взрослом состоянии пытается заниматься наукой, он включается в ту или иную познавательную традицию, парадигму, исследовательскую программу. Такого рода деятельность возможна только в том случае, если есть доверие к результатам, полученными другими (вера в истинность их результатов), – перепроверять всё ни один отдельный исследователь не в состоянии. Возникает интересная ситуация. Оказывается, что вера и знание не только отличаются друг от друга и по-разному сочетаются друг с другом в составе тех или иных утверждений. В некоторых случаях можно сказать: «Я знаю, потому что верю в надёжность способов понимания мира и рассуждений о нём, принятых в такой-то исследовательской традиции», «Я знаю, потому что верю информации, полученной от моего коллеги NN»<sup>9</sup>.

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

Сегодня мы живём в мире информации, которую получаем от других с помощью современных информационных технологий: телевидение, радио, Интернет, сотовый телефон. Среди этой информации есть настоящее знание. Но много и дезинформации, в том числе сознательной. Как отделить знание от мнений и лжи? Если это в принципе можно сделать в рамках таких институтов, которые специально вырабатывают знание, как, например, наука, то это гораздо сложнее осуществить в повседневной жизни. К тому же есть социальные группы, которые заинтересованы в распространении специально фабрикуемых заблуждений. Один из способов борьбы с последними – коллективное обсуждение, в частности с помощью Интернета. Многие люди связывают с его

развитием даже будущее демократии (говорят о т. н. «электронной демократии»). Думаю, что есть и другие способы. Во всяком случае ясно, что в современном информационном обществе (оно же общество знания) проблема отделения знания от обмана приобрела исключительную актуальность и повернулась новой стороной, обнаружив связь получения знания с наличием доверия. Последнее оказывается основой успешности познавательной деятельности, а значит, и успешного функционирования социальных институтов. Ведь последние, как сегодня выясняется, оказываются своего рода когнитивными машинами<sup>10</sup>.

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

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

ные и реальные объекты. Если, например, считать математические объекты результатом конструирования (как это считает математический конструктивизм), то бессмысленно что-либо говорить о них, если мы не можем задать способ их построения.

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

Так, некоторые современные теоретики считают, что когда психолог ставит эксперимент с человеком, то вступает с последним в коммуникативное взаимодействие, в процессе которого не исследует реальные психические процессы другого человека, а создает некую новую реальность, т. е. не получает знание о чём-то, а в определённом смысле творит саму изучаемую действительность.

Сегодня весьма популярен конструктивистский подход в понимании высказываний о прошлом. Это относится и к реконструкции прошлых событий в жизни отдельного человека (воспоминания), и к текстам о прошлом, создаваемым профессиональными историками. В наши дни в науках о человеке весьма популярен т. н. «нарративный» подход. Например, его сторонники в психологии считают, что с этой точки зрения можно понять все проявления психической жизни, а память в первую очередь. Как считает один из адептов этого подхода известный американский психолог Дж. Брунер, дело не в том, насколько ваш рассказ о собственном прошлом (т. е. ваши воспоминания) соответствует тому, что было на самом деле. Главное, чтобы ваши воспоминания соответствовали друг другу и тому, что вы переживаете сейчас. То есть главное – когерентность, а что было в действительности, совершенно не важно, тем более, что с этой точки зрения неизвестно, что на самом деле в прошлом происходило. Согласно этой точке зрения подлинное знание о прошлом невозможно. У каждого собственная история, может быть, и сказочная. Главное – чтобы вам было хорошо жить с вашими воспоминаниями (как сказал Беранже: «Если к правде святой мир дорого найти не сумеет, честь безумцу, который навеет человечеству сон золотой»). Некоторое время тому назад в журнал «Вопросы философии» поступила статья, в которой утверждалось следую-

шее. В свете современных исторических исследований ясно, что некоторые события войны 1812 г. описаны Львом Толстым в «Войне и мире» весьма неточно (возможно, он и не мог тогда точно эти события описать, ибо некоторые исторические данные тогда не были известны). Но если мы поставим вопрос так: какую версию этих событий – ту, что была рассказана Львом Толстым или ту, которую нам преподносит современный историк, знающий многие факты, неизвестные Толстому, считать более достоверной, то ответить на него мы должны только так: конечно, версию Толстого. Почему? Да потому, что именно изложение событий войны 1812 г. в «Войне и мире» оказало огромное воздействие на русскую культуру, несравнимое с влиянием на неё специальных исторических исследований (если такое влияние вообще было). Но если такое конструктивистское понимание исторических исследований принять, то тогда нужно быть последовательным и сделать вывод о том, что профессиональные историки занимаются не научными исследованиями, а чем-то вроде сочинения художественных текстов. Тогда и оценивать продукты их деятельности нужно не с точки зрения истинности и получения знания, а как-то совсем иначе (занимательности, нравоучительности и др.). Тогда и роль исторических исследований будет рассматриваться как близкая к роли художественной литературы и произведений искусства. А психолог с этой точки зрения не изучает человека (хотя и претендует на это), а является в действительности неким демиургом, творящим новые типы человеческих личностей.

Нужно признать, что речь идёт о подлинных проблемах. Действительно, можно навязать человеку, с которым проводится психологический эксперимент, такое представление о себе, которое не будет соответствовать его реальным психологическим проблемам. Можно создать у него ложное представление о собственном прошлом – подобные факты описаны в современной литературе (в частности, в связи с изучением практики психоанализа). Но, как выясняется, нельзя долго жить с ложным представлением о себе. Этот обман и самообман рано или поздно дадут о себе знать, и человек оказывается в драматической ситуации – ведь о прошлом того или иного человека судит не только он сам, но и его окружающие. Живёт человек не в созданном им самим мире мифов и иллюзий, а в мире реальном, в котором ему приходится взаимо-

действовать с другими. И вот тут выясняется, что решение стоящих перед человеком реальных проблем предполагает их знание. «Нарративные» сказки, оказывается, не помогают жить, а загоняют в тупик. То же в принципе относится и к исторической науке. Историк ориентирован на получение истинного знания о событиях прошлого. Это знание часто трудно добыть, ибо мы не имеем прямого выхода в прошлое, а судим о нём по оставшимся от него «следам» – историческим источникам. Существуют способы критики этих источников, их сравнительного анализа, сопоставления, оценки их весомости. Поэтому историки-профессионалы имеют способы судить о производимых ими текстах с точки зрения достоверности получаемого в них знания. В противном случае их деятельность потеряла бы всякий смысл.

\* \* \*

Итак, философские дискуссии о знании, которые в прошлом были связаны с приисками несомненности и абсолютной самодостоверности, сегодня относятся к поискам надёжных способов ориентации человека в окружающем его мире псевдо-реальностей и потоков дезинформации (традиционный жизненный мир взламывается современными технологиями), с оценкой имеющихся форм и способов познавательной деятельности и их возможным пересмотром – сегодня этот пересмотр гораздо радикальнее, чем в прошлом. Мы всё чаще сталкиваемся – не только в науке, но и в повседневной жизни – с трудностями получения истинного знания. Но без такого знания человеческая жизнь оказывается невозможной: не только в смысле физического выживания. Дело в том, что человек, не превратившийся ещё в «пост-человека», может жить только в понимаемом мире. Жажда знания неотделима от его творческой самореализации.

## Примечания

- <sup>1</sup> Это нано-, био-, информационные и когнитивные технологии: ВНИК.
- <sup>2</sup> Из этого факта не следует, что «эпистемология» и «теория познания» – не одно и то же, как считал, например, Г.П.Щедровицкий, претендовавший на построение «теории знания», в отличие от традиционной философской теории познания. В действительности то, что по-русски называется «теорией познания» в западных языках именуется «теорией знания»: **Theory of knowledge**, **Theorie de la connaissance**, **Erkenntnistheorie**. **Эпистемология и теория познания**, эпистемология и теория знания – это одно и то же.
- <sup>3</sup> В современной эпистемологии есть две концепции, которые как будто бы порывают с этой традицией. Первая – т. н. «эпистемология добродетелей» (virtue epistemology). (См. *Sosa E. Beyond Internal Foundations to External Virtues // Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism / Ed. L.Bonjour and E.Sosa. Oxford, 2003.*) В ней подчёркивается, что эпистемология имеет дело не с констатацией эмпирических фактов, а с оценкой высказываний, претендующих на знание. Это, конечно, верно. Эпистемология не только изучает познавательные процессы, но и оценивает их результаты с точки зрения того, насколько они могут считаться знанием. Иными словами, она – нормативная дисциплина (как её нормативность сочетается с дескриптивностью, это особый вопрос). Дело в том, как эти оценки вырабатываются. С точки зрения «эпистемологии добродетелей» нужно выделять интеллектуальные добродетели, выражающиеся в умении получать знание. Получение знания – интеллектуальный успех. Простое истинное мнение – это не успех такого рода, а случайное «попадание в цель». Можно со всем этим согласиться. Но приходится согласиться и с тем, что как только мы попытаемся ответить на вопрос, в чём заключаются интеллектуальные добродетели, почему в одном случае мы говорим о «случайном попадании», а в другом о интеллектуальном успехе, мы приходим к обсуждению старой проблемы обоснования знания, ибо без этого обоснования успех невозможен. Мы можем понимать обоснование иначе, чем это имело место в классической традиции (позже я скажу об этом), но от самой этой проблематики мы уйти всё равно не сможем.
- Другая современная концепция – эпистемологический контекстуализм (см. *DeRose K. Contextualism and Knowledge Attribution // Philosophy and Phenomenological Research. 1992. 52. P. 913–929*). Основная его идея в том, что одно и то же высказывание может рассматриваться или не рассматриваться как знание в зависимости от контекста. Например, если я постоянно живу в маленьком городке и говорю о том, что данное здание очень высокое, я прав и выражаю в своём высказывании знание. Потому что в самом деле все здания в городке очень небольшие, и данное здание выше других. Но мой друг, приехавший из Нью-Йорка, утверждает: «Это здание очень маленькое». И он тоже прав: для жителя Нью-Йорка это здание в самом деле очень маленькое. Всё дело, таким образом, в контексте. Но ведь контекст – это и есть та реальность, о соответствии которой идёт речь в знании. Если контекст разный, то и реальность будет разной. Таким образом, мы никуда не ушли от традиционной проблематики теории знания.

Не смог уйти от неё и Г.Райл, который выделил два типа суждений о знании: «знание, как» (как нечто сделать) и «знание, что» (что имеет место на самом деле). (См. *Ryle G. Knowing How and Knowing That // Proceedings of Aristotelian Society. 1945–1946. 46. P. 1–16*). С точки зрения Райла, это два разных типа высказываний, не сводимых друг к другу. При этом первый тип он считает более распространённым в жизни. Верно, что «знание, как» и «знание, что» – это разные типы высказываний. Но если мы анализируем смысл этих двух типов высказываний о знании, мы обнаруживаем, что «знание, как» предполагает наличие «знания, что». Умение что-либо сделать подразумевает знание (хотя бы неявное) того, что такой-то процесс приводит к таким-то следствиям (это и есть «знание, что»). Например, если я умею забивать гвозди молотком (знаю, как это делать), то я знаю и то, что от силы удара молотка и от характера и качества гвоздя зависит то, как будет двигаться забиваемый гвоздь. Тем более это относится к планированию больших проектов. Знание, как осуществить такой проект, невозможно без знания объективных процессов (знания, что имеет место в действительности). В эпистемологии делались и делаются попытки свести «знание, что» к «знанию, как». Это прежде всего характерно для эпистемологического конструктивизма. Попытки эти, однако, оказываются безуспешными. Более подробно я буду говорить об этом во второй части статьи.

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

- 4 К.Поппер из тезиса о погрешимости утверждений о мире сделал вывод о невозможности такого бы то ни было обоснования знания. Если бы он был логически последовательным, он должен был бы отказаться от самого термина «знание». К.Поппер этого, однако, не делает, т. к. считает, что мы действительно знаем о реальном мире достаточно много (он реалист), хотя не имеем способов обосновать наше знание и отделить его от заблуждения. Поэтому, по К.Попперу, «объективное знание», населяющее идеальный «Третий мир» (теории, предположения, аргументы, проблемы и др.) может быть как истинным, так и ложным. Насколько я знаю, до Поппера никто в эпистемологии не считал, что знание может быть ложным.
- 5 См.: *Gemmuер Э.* Является ли знанием истинное и обоснованное мнение? // Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998.
- 6 См.: *Goldman A.* What is Justified Belief? "Justification and Knowledge" / Ed. G.Pappas. Dordrecht, 1979; *Goldman A.* Epistemology and Cognition. Cambridge, 1986.
- 7 В связи со сказанным можно выделить такие типы взаимоотношений знания, незнания и мнения (веры). 1. «Я знаю, что я знаю р». Это значит, что я знаю нечто и уверен в своём знании. Например, я уверен в том, что у меня две руки и две ноги, что я сижу за столом и пишу текст, что меня зовут так-то, что я живу в таком-то городе и т. д. 2. «Я знаю, что я не знаю р». Обычно в этом случае речь идёт именно о незнании чего-то конкретного. Например, я не знаю, приехал ли мой знакомый вчера в Москву (как обещал), а для меня было бы важно знать это. Утверждать «Я знаю, что ничего не знаю», можно только на уровне глобального философского скептицизма, который именно вследствие своей глобальности не имеет отношения к реальным жизненным и теоретическим ситуациям. 3. «Я не знаю, что знаю, что Р». Обычно это утверждает не сам субъект. Это можно сказать о нём, когда мы обнаруживаем, что он знает гораздо больше, чем осознаёт это. Поэтому лучше сказать «NN знает, что Р, но не знает, что знает это». Это относится, например, к случаям неявного знания. 4. «Мне кажется (я верю), что знаю р». Это значит, что делающий это утверждение субъект сам не уверен в верности своего высказывания. С одной стороны, у него есть основания считать, что он знает нечто. С другой стороны, он начал сомневаться в том, что этих оснований достаточно. Интереснее с философской точки зрения подтип этого высказывания, когда не сам субъект говорит о своём знании (незнании), а когда это делает кто-то другой: «NN считает, что он знает р, но на самом деле ему только кажется (он верит), что знает Р». 5. «Я знаю, что верю, что Р». Здесь нет особых проблем. Если я сомневаюсь в своём знании и понимаю, что речь должна идти не о знании, а только о вере, я обычно сознаю, что я должен именно верить, т. е. знаю о своей вере. 6. «Я верю, что я верю в Р». Это утверждение можно понять в двух смыслах. Первый неправдоподобен. Если утверждение о вере выражает сомнение и неуверенность, то сомневаться в самом своём сомнении довольно странно и вряд ли возможно за пределами искусственно сконструированных философами ситуаций. Второй смысл более правдоподобен. Но в этом случае «вера» должна быть понята в двух разных смыслах. Первый смысл – эпистемический, когда



вера в то-то означает просто, что у меня нет полных оснований претендовать на знание этого. Например, когда я утверждаю «Я верю, что завтра будет хорошая погода». В этом случае я полагаю, что моё утверждение может быть как истинным, так и ложным. Другое дело, когда речь идёт о религиозной вере, которая не допускает, что её положения могут быть неистинными (религиозная вера – это всё же вера, а не знание, т. к. обычных эпистемических способов её обоснования не существует). Поэтому, если я утверждаю «Я верю, что я верю, что Р», где в первом случае «вера» понимается как эпистемическая, а во втором как религиозная, то это высказывание имеет смысл и означает, что я очень хочу поверить, например, в существование Бога, но что-то мешает мне сделать это, т. е. полностью отдаться религиозному чувству – человек до конца не уверен в своей религиозной вере. Это не искусственная ситуация. Об этом писал Достоевский. Современный итальянский философ Д.Ваттимо написал статью «Я верю, что я верю».

- 8 Об этом я подробно писал в статье «Реализм, анти-реализм, конструктивизм и конструктивный реализм в эпистемологии и науке» в книге: Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке / Под ред. В.А.Лекторского. М., 2009.
- 9 Возможен и случай, когда «Я верю в Р потому, что знаю Q». Например, я верю в то, что завтра будет хорошая погода, потому, что знаю данные прогноза метеобюро и знаю, что этот прогноз получен на основании множества данных (т. е. знаний).
- 10 См. также: *Лекторский В.А.* Вера и знание в современной культуре // Сравнительная философия. Знание и вера в контексте диалога культур / Под ред. М.Т.Степанянц. М., 2008.

*Д.И. Дубровский*

### **К вопросу о соотношении понятий «знание» и «незнание»**

Понятие «знание» является центральным в эпистемологии, однако допускает весьма различную трактовку, служит в последнее время предметом острых дискуссий. Это во многом вызвано состоянием современной эпистемологии, в которой зачастую слабо дифференцированы, не соотнесены должным образом друг с другом классические, неклассические и постнеклассические установки.

Для современных эпистемологических разработок характерна высокая степень плюрализма в решении ключевых теоретических вопросов, что проявилось и в обсуждении понятия «знание» в связи с известной статьей Э.Геттиера<sup>1</sup>. Оно продемонстрировало, на мой взгляд, удручающие разногласия в силу недостаточной определенности исходных посылок участников дискуссии. Бросается в глаза главный источник неопределенности: при выяснении того, что есть знание, остается в тени вопрос о том, *что есть незнание* (хотя авторы постоянно используют или подразумевают высказывание «не знает, что...»). Как быть с ложным знанием? Ведь оно по определению тоже есть знание. Создается парадоксальная ситуация, требующая преодоления.

Кроме того, понятие «знание» часто берется в слишком узком и абстрактном виде, из-за чего оно выглядит оторванным от реальной когнитивной практики, вступает в противоречие с общепризнанными фактами познавательной деятельности не только в области обыденной жизни, но и в научных исследованиях.

Так, А.Л.Никифоров решительно отрицает «психо-лингвистический подход» к пониманию знания, а вместе с ним какое-либо значение статьи Геттиера. Хотя понятие знания, выработанное в философии науки, является узким, лишь оно способно четко отделить знание от легковесных мнений, лженаучных построений, субъективистских химер<sup>2</sup>. Однако попытки ограничить понятие «знание» предикатами «истинности» и «обоснованности» ведут к логическим неувязкам, ибо многие обыденные знания, которыми успешно пользуются, не являются «обоснованными». Это касается и тех случаев, когда речь идет о проблемах, предположениях, об интуитивных решениях и т. п. Очевидно, что понятие «знание» должно относиться не только к «готовым», проверенным результатам, но и к процессуальным фрагментам познавательной деятельности, которые регулируются субъективными оценками и еще ждут объективных подтверждений.

В стороне оказывается часто и вопрос о видах знания, которые существенно различаются по способам их производства, обоснования, оценки, по их роли в системе культуры (имеются в виду обыденное знание, научное знание, художественное, этическое, правовое, историческое знание и т. п.). Возьмем разные проявления художественного знания – от поэзии и живописи до научной фантастики. В каком смысле такое знание можно считать «истинным» и «обоснованным»? Подобные знания могут иметь глубокое ценностно-смысловое содержание, экзистенциальное значение, обладать эвристическими и прогностическими функциями, нередко опережающими научные представления и возможности научного предвидения. Особенно ярко это проявляется в жанре фантастики<sup>3</sup>.

Рефлексия особенностей функционирования различных видов знания, включая обыденное знание, создает многообразные эмпирические обобщения, которые служат необходимым материалом и пробным камнем для эпистемологических концепций. В этом отношении велика роль результатов изучения познавательных процессов в психологии, когнитивных науках, социологии знания, истории науки.

Вместе с тем во многих рассуждениях о знании остается недостаточно ясным вопрос о *субъекте* знания (и незнания). Это влечет высокую степень неопределенности, касающуюся того, что полагается *обоснованностью* или необоснованностью зна-

ния, не говоря уже о его *истинности*. Подобная неопределенность, как нетрудно показать, затрагивает и вопрос о самом *объекте* знания (и незнания).

Обычно мы выделяем такие виды субъектов: индивидуальный, групповой, массовый, институциональный<sup>4</sup>. Эпистемологическое исследование вынуждено учитывать в той или иной степени роль всех этих субъектов в процессах познавательной деятельности. Реальный «когнитивный агент» (если употребить привычный для аналитической философии термин) несет в себе определенные свойства всех указанных субъектов, хотя выявление этих свойств требует специального анализа, учета различия тех концептуальных рамок, в которых производится их описание. Здесь возникают немалые теоретические трудности, которые часто оказываются просто вынесенными за скобки.

На мой взгляд, это характерно и для содержания статьи Э.Геттиера, а во многом и для ее обсуждения. Суть статьи можно лаконично выразить следующими словами одного из участников обсуждения: «Э.Геттиер стремится опровергнуть традиционное определение знания как истинного и обоснованного убеждения. Делает он это при помощи двух контрпримеров, в которых субъект знания в конце концов обладает истинным и обоснованным убеждением, но *мы не можем сказать*, что этот субъект обладает знанием»<sup>5</sup>. Как видим, тут фигурирует индивидуальный субъект в лице «Смита» или «Джонса», который нечто «знает» и нечто «не знает», далее, конечно, сам автор статьи, вызвавший столь бурную реакцию в философском сообществе, который фактически выступает от имени некоторого надличностного субъекта, наконец, многочисленные представители этого сообщества, обозначаемые индексом «мы», которые, однако, не располагают общими для всех критериями «истинности» и «обоснованности». Кроме того, за спиной индивидуального эмпирического субъекта всегда стоит теоретический субъект, чьи полномочия весьма расплывчаты, из-за чего и возникают главные недоразумения, рассогласования в планах рассмотрения проблемы знания, в истолкованиях и оценках контрпримеров Геттиера. На этом следует хотя бы кратко остановиться.

Как отмечалось выше, среди разных подходов в обсуждении представлена резко критическая оценка той плоскости анализа знания, которая предлагается в статье Геттиера, поскольку она выражает

якобы позицию психологизма в теории познания (А.Л.Никифоров). Я согласен с А.Л.Никифоровым, что значение этой статьи сильно преувеличено. Однако вряд ли возможно основательное осмысление того, что мы называем знанием, игнорируя анализ утверждений типа «Я знаю, что...». Это подчеркивается В.А.Лекторским и другими авторами<sup>6</sup>. Неверно относить такого рода анализ лишь к области психологии и лингвистики. Он не уводит нас от реальных гносеологических проблем, связанных с истолкованием понятия знания, как считает А.Л.Никифоров, а, наоборот, составляет важнейшую задачу современной гносеологии. При таком подходе мы получаем возможность рассматривать знание под углом проблемы сознания. А это требует рассмотрения самого качества субъективной реальности, в форме которого возникает, функционирует и развивается всякое знание.

Понятно, что знание существует лишь в социокультурном контуре опредмечивания и распредмечивания (объективирования и субъективирования). Однако опредмеченный результат познавательной деятельности остается мертвым текстом, чуждой предметностью, если он никем не распредмечивается, не становится «содержанием» субъективной реальности определенных социальных индивидов. Предметы, знаки, книжные тексты, электронные записи содержат информацию, но в отрыве от субъекта, от его способности понимания этой информации последнюю трудно назвать знанием. Знание не существует вне и помимо сознания, а сознание не существует вне и помимо субъективной реальности. Именно *качество субъективной реальности* как фундаментальное свойство сознания и, следовательно, знания выдвигается в последнее десятилетие на первый план в эпистемологических исследованиях, что характерно и для аналитической философии, где многие годы господствовали редукционистские концепции<sup>7</sup>.

Поэтому весьма некорректно отождествлять знание, как это делает И.Т.Касавин, с «когнитивным содержанием», т. е. информационным содержанием, которым «обладают все человеческие артефакты, или объективации». Странным выглядит и его выпад против А.Л.Никифорова, сказавшего, что знания находятся в голове. «Даже психологи, – восклицает И.Т.Касавин, – призвание которых, казалось бы, исследовать “ментальные состояния”, обнаруживают сознание за пределами головы – в поведении, деятельности, коммуникации (Л.С.Выготский)»<sup>8</sup>.

Выходит, что поведение, деятельность, коммуникация совершаются *за пределами головы*. Трудно удержаться, чтобы не привести по этому поводу поучительные слова Гегеля: «Но так как каждому, когда он думает о собственном месте наличного бытия духа, приходит на ум не спина, а только голова, то в исследовании знания вроде данного, мы можем довольствоваться этим (для него не слишком плохим) основанием, чтобы это наличное бытие ограничить черепом. Если бы кому-нибудь пришла на ум и спина, – поскольку ведь иной раз и через нее знание и действие то вколачивается, то выколачивается, – то это ничуть не доказывало бы – потому что доказывало бы слишком много, – будто спиной мозг нужно сопричислять к местообитанию духа, а позвоночник – к соответствующему наличному бытию; ибо с таким же успехом можно припомнить, что бывали и другие излюбленные внешние пути подхода к деятельности духа, чтобы ее пробудить или обуздать»<sup>9</sup>.

Приведенное неудачное выражение И.Т.Касавина тем не менее ясно проявляет его позицию *радикального антипсихологизма*, которая в наше время выглядит весьма архаичной, препятствует постановке и разработке крайне актуальных проблем, связанных в том числе с эпистемологическими исследованиями субъективной реальности.

Именно задачи такого рода исследований выражают одну из важных особенностей постнеклассического этапа развития эпистемологии<sup>10</sup>, который весьма отчетливо обнаруживает несостоятельность позиции радикального антипсихологизма. Как известно, эта позиция была характерна для многих крупных философов первой половины прошлого века, например, для Гуссерля. И она обусловила существенные противоречия в его феноменологической концепции при решении проблемы интерсубъективности, перехода от «исходной функционирующей субъективности» (которую Гуссерль именовал также «Я-сам») к «трансцендентальной интерсубъективности» (это было убедительно показано А.Шютцем и др.). Ведь всякий теоретически полагаемый субъект всегда явно или неявно связан с эмпирическим субъектом.

Характер связи теоретического и эмпирического знания является весьма сложным, составляет, я бы сказал, один из самых болезненных пунктов эпистемологии. Это хорошо демонстрируют перипетии дискуссий в аналитической философии по поводу

экстернализма и интернализма, реализма и антиреализма, раскрываемые в статьях Е.Востриковой<sup>11</sup> и особенно Л.Макаевой<sup>12</sup>, критически анализирующей знаменитый тезис о недоопределенности теорий эмпирическими данными.

Концепции, отрывающие теоретический субъект от эмпирического (как, впрочем, и наоборот), обречены, мягко выражаясь, на неудачу. Самые изощренные математические теории, получившие всеобщее признание, как и все прочие новые теоретические знания, создаются первоначально в уме («в голове») отдельных индивидов. Именно Лобачевским была создана первая неевклидова геометрия, именно Дирак теоретически раскрыл существование позитрона. Надо ли напоминать эти хрестоматийные факты? Но они сразу требуют постановки в фокус внимания того, что любым отчетам от третьего лица всегда, так или иначе, предшествуют утверждения от первого лица (вначале *для себя*, а потом для других) – даже если содержание этих утверждений от первого лица уже имеют интерсубъективный статус (или могут лишь со временем обрести его). А потому основательное объяснение деятельности теоретического субъекта предполагает учет описания когнитивных действий эмпирического субъекта. Последние определяются путем анализа и обобщения его многообразных познавательных практик, способны выполнять стимулирующие и корректирующие функции в формировании эффективного теоретического субъекта.

В ходе обсуждения статьи Геттиера большинство авторов не выходит за рамки той узкой концептуальной структуры, в которой знание полагается в качестве истинного и обоснованного мнения. Они стремятся «отремонтировать» доводы в пользу такой трактовки знания, парируя критику Геттиера, предлагая способы «улучшения» путей достижения истинности и прежде всего *способов обоснования обоснованности* (Л.Д.Ламберов, Г.К.Ольховиков<sup>13</sup>, А.Ю.Антоновский<sup>14</sup> и др.). Безусловно, такие подходы могут представлять самостоятельный интерес, т. к. анализ понятий истинности и обоснованности, разработка вопросов, касающихся способов достижения истинности и обоснованности знания входят в круг главных задач эпистемологии. В этом отношении заслуживают внимания и результаты сугубо логического анализа, например, соображения Г.К.Ольховикова о возможности ограничения избыточности множества «обосновывающих переходов» и использовании

для этого немонотонных логик<sup>15</sup>. Но следует признать и правоту В.Н.Поруса, когда он показывает, что всякое логическое *обоснование обоснования* всегда так или иначе идет по кругу. И, как он добавляет со свойственной ему образностью: «На этой карусели можно крутиться до умопомрачения»<sup>16</sup>.

В гораздо более широком плане, чем у других авторов, обсуждение проблемы знания проводится А.Ю.Антоновским. Он рассматривает различные попытки преодоления «парадокса Геттиера», предлагавшиеся в аналитической философии путем добавления новых признаков в «стандартное определение знания» («каузальности», «неоспоримости», «надежности», «сенситивности» и др.) и показывает их несостоятельность. По его словам, «то, является ли то или иное суждение знанием, всегда зависит от того, какой список контрфактических возможных миров высказывающий (или сообщество, для которого это высказывание предназначено) считает релевантным»<sup>17</sup>. В таком случае проблема состоит в способе ограничения контрфактических возможных миров. Она является главным камнем преткновения и весьма близка той, которую ставил Г.К.Ольховиков.

А.Ю.Антоновский пишет: «Проблема релевантности контрфактических миров может быть решена через обращение к концепции наблюдения второго порядка, к стандартам того, кто приписывает знание. Именно *когнитивные стандарты наблюдателя над наблюдателем* собственно и являются последним критерием релевантности тех или иных возможностей заблуждения. А следовательно, того, является ли истинное утверждение наблюдаемого наблюдателя знанием! Другими словами, то, что в одной системе наблюдений (скажем, в системе науки) знанием быть признано не может, в другой системе (скажем, в религиозных коммуникациях) может рассматриваться как таковое знание»<sup>18</sup>. Но ведь и при таком подходе сохраняется главная трудность – задача ограничения контрфактических возможностей, релевантности соответствующего множества миров (с их «обитателями» и «наблюдателями»).

А.Ю.Антоновский ищет способ преодоления этой трудности на путях «семантического контекстуализма» (с использованием так называемых индексальных суждений, истинность которых задается фактическим контекстом высказываний – хорошо известная в аналитической философии концепция Д.Люиса, подвергавшаяся



серьезной критике). Однако «контекстуализм» способен лишь ярко иллюстрировать проблему «ограничения», ее непомерный масштаб, но вряд ли может быть помощником в ее решении. Феномен наблюдателя над наблюдателем вполне реален и представляет интерес для анализа. Тем не менее слабость такого объяснения состоит в том, что наблюдатель над наблюдением сам, в свою очередь, нуждается в наблюдателе, и трудно помыслить какие-либо теоретически корректные способы ограничения, ранжирования наблюдателей и супернаблюдателей с тем, чтобы, наконец, отдать одному из них приоритет. Супернаблюдатели – это, по существу, различные надличностные субъекты, число и виды которых зависят от разных концептуальных подходов и задач исследования, причем не только в эпистемологии, но и во многих социальных дисциплинах (возьмем, например, таких надличностных субъектов, фигурирующих во многих контекстах, как «народ», «физик», «мусульманин», «бизнесмен», «любитель пива» и т. д. и т. п.). В итоге задача обоснования истинности и обоснованности, которой руководствовался автор, оказывается весьма далекой от разрешения.

Тем не менее в статье А.Ю.Антоновского обозначены основные условия рассмотрения знания (субъект знания, виды знания, когнитивные стандарты, социальные аспекты), затронуты, правда, вскользь, и вопросы соотношения теоретического и эмпирического, а также коммуникативного подхода к исследованию познавательных процессов. При этом все же понятие «знание» сохраняет своего рода «фрагментарность», не охватывает все мыслимые контексты того, что именуется знанием. На необходимость такого охвата справедливо указывает П.С.Куслий: «Если философ дает определение знанию, которое не соответствует языковому употреблению термина “знание”, то вряд ли можно считать его определение удовлетворительным»<sup>19</sup>. В этом и состоит одна из главных трудностей.

Содержание понятия знания, взятого в общем виде, во всем диапазоне его использования в реальных процессах познания, является *многомерным*, оно не может быть адекватно выражено линейно, одной дефиницией.

Надо еще раз подчеркнуть, что предметом эпистемологии является не только истинное знание и способы его достижения, но также ложное знание, способы его диагностики и опроверже-

ния. Это относится и к знанию вероятному, предположительному и, конечно, к неопределенности, в бездну которой мы постоянно проваливаемся, как только сбиваемся с проторенных путей. Более того, альтернатива истинного и ложного никогда не исчерпывала оснований, способов оценки и «принятия» знания для практических действий (а в ряде случаев и для теоретических решений). В поле интересов эпистемологии всегда находились такие формы, виды, проявления знаний, «принятие» (или «непринятие») которых определялось на основе категорий «правильного», «ценного», «красивого», «справедливого», «подлинного», «экзистенциально значимого» и т. п.

Эти категории не исключают регистра «истинности», но и не предполагают его с необходимостью, образуя в многомерном поле знания особые измерения, требующие, соответственно, специальных средств его эпистемологического анализа и оправдания. Здесь важно указать и такой план исследования, который включает *герменевтическую* проблематику, связывает понятие *знания* с понятием *понимания* и тем самым акцентирует коммуникативную сущность знания, для осмысления которой понятия истинности и обоснованности сами по себе недостаточны (здесь нужны еще понятия подлинности и неподлинности, правды и обмана и др.).

Знание различают как по его содержанию, так и по многообразным формам его существования. Одно дело чувственный образ, суждение, эмпирическое обобщение, другое – понятие, теория, проблема, художественный образ, юридическая норма и т.д. Чрезвычайное разнообразие знания по его содержанию с трудом поддается попыткам концептуального охвата и упорядочения. Перед нами сразу встает множество разных измерений, между которыми зачастую невозможно установить четкие логические отношения. Мы наблюдаем тут своего рода голографический эффект, когда, выделив из множества измерений одно из них, мы обнаруживаем в нем ту же многомерность.

**И все же стремление добиться определенной упорядоченности разнообразия знаний в эпистемологии неизбежно.** Эта исследовательская интенция выражает глубинное основание и условие возможности познания самого процесса познания и, следовательно, познания знания. История философии демонстрировала нам разные модели упорядочения, систематизации, унификации раз-

нообразия знаний, проводимых по тем или иным основаниям. Этот опыт представляет важнейшее достояние эпистемологии, несмотря на его историческую ограниченность. В условиях постнеклассического этапа развития эпистемологии в основание анализа, упорядочения и объяснения знания кладутся не только понятия содержания, формы, обоснованности, истины, характерные для классической философии, но также, по крайней мере, понятия ценности и активности (целесолагание, целереализация, воля и др.), которые существенно меняют содержание и саму панораму эпистемологических проблем<sup>20</sup>.

Можно говорить, наверное, о возрастании многомерности знания в последние десятилетия. Это вызвано развитием информационного общества, существенными преобразованиями в структуре социальных коммуникаций, в способах производства и функционирования знаний («общество знаний» и т. п.), выдающимися достижениями научного познания, которые размывают прежние жесткие разделения между классическими дисциплинами, создают новые интегральные области знания, новые технонаучные направления. Это особенно ярко демонстрирует конвергентное развитие НБИК (нанотехнологии, биотехнологии, информационные и когнитивные технологии).

Современная эпистемология призвана теоретически осмысливать эту многомерность. Важно выделить и соотнести друг с другом основные категориальные измерения и концептуальные планы, в которых рассматривается понятие знания, с учетом обогащения его содержания в последние десятилетия. Эта задача сохраняет высокую актуальность.

Я хотел бы здесь привлечь внимание к вопросам, о которых кратко уже шла речь выше. Во-первых, к тому фундаментальному обстоятельству, что понятие *знания* логически противостоит понятию *незнания*, необходимо связано с ним, без чего теряет смысл. Но в таком случае надо иметь знание о том, что такое незнание. Это создает проблемную ситуацию.

Уже элементарный анализ показывает, что понятие незнания столь же многомерно, как и понятие знания. Оно употребляется в разных смыслах, которые нужно зафиксировать и соотнести друг с другом. Чаще всего под незнанием понимают заблуждение, ложное, ошибочное знание, но нередко имеют в виду неизвестные свойства

известного объекта или даже полное неведение о чем-то (например, о существовании тех объектов, которые познание откроет лишь в будущем). Процесс познания есть движение от известного к неизвестному, от незнания к знанию и ко все более полному и точному знанию. Всякий акт познания включает предпосылку, аспект незнания, многообразные взаимополагания знания и незнания.

Специальный анализ соотношения понятий «знание» и «незнанию» способен, на мой взгляд, акцентировать ряд существенных, пока еще недостаточно осмысленных, особенностей процесса познания, от которых зависит наше основательное понимание того, что есть знание. Мною примерно двадцать лет тому назад уже предпринималась попытка такого анализа и выяснения основных соотношений знания и незнания<sup>21</sup>. Сейчас я бы хотел вернуться к этим вопросам, сделать некоторые уточнения и показать, что предлагаемый подход может быть полезен для осмысления многомерного содержания понятия «знание», взятого в его действительно общем виде. Это означает, что оно должно теоретически корректно охватывать все формы, виды, проявления знания, а тем самым следующие, упоминавшиеся уже, категориальные измерения:

1. Соотношение *знания* и *незнания* (имея в виду как истинное, так и ложное знание, обоснованное и необоснованное, вероятное и неопределенное знание, представленное в субъективной и intersубъективной форме, в разных модальностях и т. д.).

2. Знание, присущее *всякому субъекту* (индивидуальному, групповому, институциональному и т. д.) и относящееся ко *всякому объекту*, включая те случаи, когда объектом выступает само знание, его содержание, формы, регулятивы, факторы творческой активности.

3. Знание, взятое не только в «*готовом*» виде, но и в *процессуальном* состоянии, учитывая, что всякий познавательный акт, совершаемый субъектом, включает в себя обе эти характеристики знания.

Чтобы концептуально представить предлагаемый способ охвата многомерности знания, можно взять за основу категории субъекта и объекта в их связи с категориями знания и незнания. Категории субъекта и объекта являются фундаментальными понятиями эпистемологии, они, как хорошо показано В.А.Лекторским, соотносительны, взаимополагают друг друга и служат необходимым основанием определения и объяснения всякого знания<sup>22</sup>. В силу

их взаимоотношения в фокус рассмотрения может быть поставлен субъект, взятый в общем виде, во всех его разновидностях (ибо в аналогичных гносеологических отношениях может рассматриваться и объект). Другими словами, речь идет об основных гносеологических ситуациях, в которых всегда действует субъект.

Изложенное выше позволяет выделить четыре такие гносеологические ситуации, в которых *одновременно и всегда находится всякий* познающий субъект. Их кратко можно обозначить так:

1. *Знание о знании* (когда субъект обладает некоторым знанием и знает, что оно является истинным или ложным, оценивает его как правильное, полезное, вероятное, неточное, неопределенное и т. п.).

2. *Знание о незнании* (когда субъект обнаруживает и четко фиксирует свое незнание чего-либо определенного; эту ситуацию называют проблемной).

3. *Незнание о знании* (когда некоторое присущее субъекту знание не рефлексивируется, не осознается, пребывает на протяжении некоторого времени или вообще в скрытой форме).

4. *Незнание о незнании* (это – *допроблемная* ситуация, когда субъект даже не подозревает о чем-то реально существующем).

Обычно в гносеологической литературе подробно рассматриваются первая и вторая ситуации. Что касается третьей и четвертой, особенно последней, то они исследованы недостаточно. Это нередко ведет к упрощенным представлениям о субъекте, объекте, знании, о самом процессе познания, к упрощенным моделям многомерности знания. Рассмотрим подробнее каждую ситуацию в отдельности.

1. Здесь речь о том, что субъект постоянно рефлексивирует в той или иной степени собственное знание. Формы и способы отображения собственного знания различаются в зависимости от вида субъектов (индивидуального, группового, институционального), но они всегда совершаются одновременно с актуализованным знанием, хотя бы в крайне слабой степени, и более основательно – ретроспективно. Это относится и к многообразию способов оправдания («принятия» или «не принятия») данного знания, которое пока еще не имеет общепринятой концептуальной систематизации. Способы оправдания представляют собой санкционирующие регистры, которые варьируют от строгих логических норм, эмпи-

рических подтверждений и обобщений, ценностных установок и предпочтений, вплоть до расплывчатых символов веры и стойких предрассудков.

Одно дело знание в форме переживаемого мной сейчас чувственного образа, адекватность которого санкционируется как бы автоматически, интуитивно, другое дело мое знание об определенных событиях Великой Отечественной войны или о закономерностях биологической эволюции. В последнем случае осознание и оправдание моего знания предполагает различные формы анализа фактов и теоретической рефлексии, подтверждение экспериментальными данными, специальное обоснование исходных положений, а зачастую и прояснение их неявных предпосылок и т. д. Если речь идет о научном знании, то на уровне коллективного субъекта «принятие» знания о знании является результатом обоснования, доказательства, практического подтверждения, осознания того, что оно удовлетворяет принятым в данном сообществе теоретическим и практическим критериям, нормативам, ценностным установкам.

Отображение и оправдание знания включает осознание его *относительности и системной* обусловленности. Это предполагает понимание его исторической ограниченности в смысле глубины и основательности отображения в нем соответствующего объекта, ограниченности в смысле его адекватности лишь в рамках определенной предметной области. Сюда относится и понимание зависимости данного знания от других знаний, от их системной организации, что также служит постоянно действующим фактором его ограничения, т. е. уточнения, конкретизации, изменения сферы его приложения и т. п.

Таким образом, *знание о данном знании предполагает отображение его границы, а тем самым и соотнесения с категорией незнания*, которая часто в рассматриваемой ситуации фигурирует лишь неявно. Граница данного знания осмысливается обычно в двух планах – *экстенсивном и интенсивном*. Первый из них выражает допустимую сферу приложения данного знания, за пределами которой оно равносильно незнанию. Второй план выражает наличный предел «глубины» отображения и объяснения, достигнутый в данном знании. Этот предел носит конкретно-исторический характер, «передвигается», но всегда существует, и за ним лежит неизвестное, область незнания.

Итак, уже элементарный анализ показывает, что даже ситуация знания о знании необходимо предполагает состояние незнания, требует прояснения *знания о незнании*.

2. Это ситуация, когда возникает *проблема* и тем самым новая *цель*, новый объект познания и начинается его исследование. Здесь определяется недостаточность наличного знания, т. е. *знание о незнании* чего-то вполне конкретного. Понятия «знание» и «незнание» постоянно демонстрируют взаимозависимость, взаимопереходы. Ведь впервые обнаруженное нами незнание чего-либо есть тоже новое знание, нередко имеющее исключительное значение для развития науки. И, наоборот, обнаружение ограниченности, неполноты наличного знания в каком-либо конкретном отношении есть обнаружение незнания. Рост знания сопряжен с возникновением новых проблем, нового незнания, что хорошо понимали уже античные философы. Вместе с тем новая проблема сама нуждается в обосновании, ибо знание о ней может быть ложным. Имеются в виду *псевдопроблемы*, которые столь часто возникали в истории науки, да и в наше время иногда громко дают знать о себе (чего стоит, например, знаменитая история с «торсионными полями», связанная с огромными бюджетными затратами<sup>23</sup>).

Пытаясь анализировать, классифицировать некоторые виды незнания или хотя бы перечислить некоторые его виды, мы стремимся конкретизировать понятие «незнание», т. е. наше знание о незнании. Фиксация различных видов и проявлений наличного незнания составляет одно из неперменных условий познавательного процесса. Без этого нельзя точно определить, что же именно мы знаем. Но здесь нужно учитывать и осмысливать то обстоятельство, что в наличном знании всегда существуют неявные посылки, «скрытые параметры», которые должны быть подвергнуты теоретической рефлексии, ибо от этого во многом зависит степень осознания самой проблемной ситуации и направление поисков ее разрешения.

3. Ситуация *незнания о знании* с первого взгляда кажется довольно парадоксальной. В каком смысле тут можно говорить о незнании? Использование для этого понятия неререфлексируемого знания имеет определенный смысл, но недостаточно, т. к. не охватывает всех случаев данной ситуации.

Важно отметить, что феномен незнания о знании выступает лишь как некоторый момент, глубинный слой, структурный фактор многомерного процесса познавательной активности субъекта, в которой всегда присутствуют имплицитные, невербализованные составляющие. В каждом интервале этого процесса присутствуют такие содержательные и структурные компоненты, которые выполняют определенные, иногда весьма существенные функции (оперативно-когнитивные, нормативные, оценочные), но не осознаются субъектом, хотя в последующем интервале могут быть осознаны и осмыслены.

Данная гносеологическая ситуация стала предметом специального исследования в замечательной книге М.Полани «Личностное знание», который ввел для ее описания понятие *неявного знания* («молчаливого знания»). Эта книга была издана в русском переводе под редакцией и с предисловием В.А.Лекторского в 1985 г. Еще тогда В.А.Лекторским была показана высокая актуальность этой проблематики и намечены главные направления ее разработки<sup>24</sup>. Понятие *неявного знания* охватывает широкий класс случаев – от предпосылочного знания в существующих теориях и так называемого «фонового» знания до структурных составляющих навыков, умений, сенсорного опыта.

Разумеется, следует учитывать особенности проявления неявного знания у различных субъектов. Определенные трудности возникают при его описании и объяснении его функций у группового и институционального субъектов; эти вопросы нуждаются в дальнейшей основательной разработке. Более изучена ситуация незнания о знании на уровне индивидуального субъекта. Здесь она связана с анализом бессознательной сферы психики в ее многообразных отношениях с сознательной сферой. При этом часто привлекаются для объяснения такие психоаналитические феномены, как вытеснение, рационализация, психологическая защита, символизация значимых переживаний. Особое внимание уделяется а-refлексивности тех ценностных и смысловых структур, которые обуславливают направленность интересов, познавательной активности субъекта, его мировоззренческие и парадигмальные установки.

Большой интерес представляет анализ процесса зарождения в сознании субъекта принципиально новой идеи, та его стадия, когда содержание этой новой идеи еще полностью не оформи-



лось и ее подлинное значение еще слабо осознано самим творцом, не вербализовано адекватным образом – его знание о произведенном им новом знании еще смутно, граничит с незнанием. Эти вопросы остаются пока слабо исследованными, хотя имеют для современной эпистемологии первостепенное значение, т. к. выражают самый важный и интересный аспект познавательного процесса – акт творчества.

Ситуация незнания о знании составляет неустранимый компонент познавательной активности субъекта. Она обнаруживает неразрывную связь с остальными тремя основными гносеологическими ситуациями. Это видно из того, что незнание о знании требует соотнесения с знанием о знании, ибо иначе мы не можем иметь знание о незнании. Вместе с тем состояние незнания о знании выступает, по крайней мере, в двух формах: 1) когда субъект обнаруживает свое незнание, непонимание определенных компонентов (содержательных, структурных) присущего ему знания о некотором объекте, т. е. приобретает знание о своем незнании; это обычная проблемная ситуация; 2) когда субъект еще не обнаружил своего незнания некоторых скрытых свойств наличного знания, которое он успешно применяет, когда он еще не знает, что об этом не знает (вспомним широко известный пример: пользуясь теорией множества Кантора, математики не только не знали, что в ней содержатся парадоксы, но и не подозревали, что они этого не знают, и были «спокойны»). Это тоже обычная и неустранимая ситуация, которая исторически всегда предшествует первой. Рассмотрим ее подробнее.

4. Ситуация *незнания о незнании* легко обнаруживается ретроспективно. Например, двести лет назад никто ничего не знал о вирусах или о радиоактивном излучении, но и не знал, что не знает этого. Любой период истории познания обнаруживает эту ситуацию. Поэтому ее экстраполяция на настоящее и будущее является вполне правомерной. Если незнание чего-то определенно характеризует *проблемную ситуацию* и задает направленность поиска, конкретный вектор познавательной активности субъекта, то незнание о незнании характеризует *допроблемную ситуацию*. Это стадия своего рода «спокойствия духа»; «беспокойство», конкретные вопросы у субъекта в подобной ситуации начисто отсутствуют, и он даже не подозревает, что они могут возникнуть; новая

направленность его познавательной активности возникнет лишь в будущем. Мы постоянно стоим на краю бездны незнания, но не испытываем беспокойства, страха, ибо не видим, не ощущаем ее. Но чувство «бездны незнания» остро переживается отдельными мыслителями, особенно часто это свойственно гениальным ученым и поэтам. Что касается субъекта «нормальной науки» (ученого, работающего в области стандартных проблем), то он, как правило, вытесняет это на периферию сознания или вообще за его пределы.

Тем не менее устремленность за горизонт наличного знания является неотъемлемым свойством познающего субъекта, которое всегда присуще ему, по крайней мере неявно. Другими словами, в ситуации незнания о незнании, т. е. когда объект незнания остается неизвестным, мы все же обладаем о ней некоторым абстрактным знанием (о существовании неизвестных, не предполагаемых физических закономерностей, космических объектов, проявлений жизни и субъективной реальности). Рефлексия допроблемной ситуации – важное условие стимулирования творческой перспективы познания, нашей веры в возможность постижения неведомых «измерений» бытия, иных способов дискретизации и континуумизации объективной реальности, а вместе с тем и самой духовной деятельности субъекта.

Анализ допроблемной ситуации призван содействовать пониманию перехода к проблемной ситуации. Как именно возникает знание о незнании, это качественно новое состояние субъекта? Теоретически ясно, что ему предшествует допроблемная ситуация, и оно возникает из последней. Но пока процесс указанного перехода осмыслен в эпистемологии довольно слабо.

Несомненно, этот процесс подготавливается всем ходом познавательной деятельности в области наличных проблем, обусловлен многообразными отношениями между эмпирическим и теоретическим уровнями познания, различными непрогнозируемыми «флуктуациями» и творческими находками как в сфере эмпирических исследований, так и области теоретико-рефлексивной и теоретико-конструктивной деятельности. Существенную роль здесь играет критическая рефлексия. Она выражает хроническое «недовольство» субъекта достигнутым познанием, выполняет функцию детектора новых направлений дальнейшего роста знаний, зондирует поле возможностей такого рода, нащупывает те слабые звенья

горизонта наличного знания, где вероятнее всего прорыв в неизвестное. Разумеется, конкретный анализ перехода от допроблемной ситуации к проблемной требует пристального рассмотрения фактов реальной истории научного познания.

На мой взгляд, между допроблемной и проблемной ситуацией может быть обнаружена весьма характерная в эпистемологическом смысле промежуточная стадия, которую я называю *предпроблемной ситуацией*.

Она представляет собой такое состояние субъекта, когда он впервые выходит в каком-то пункте за черту полного незнания о незнании, но еще не приобрел достаточно убедительного знания о незнании. Это – состояние «беспокойства духа», выражаемое еще недостаточно определенной, но уже вполне конкретной по своему содержанию интенцией. Она знаменует формирование нового объекта наблюдения или размышления, которое сопровождается чувством «необычного», удивлением, коллизией веры и сомнения, стремлением обрести уверенность, что формируется действительно новая проблема (а не псевдопроблема). Нередко это связано с обнаружением новых «странных» природных явлений или артефактов, попытки гипотетического объяснения которых привлекают сомнительные для науки посылки (вспомним обстоятельства обнаружения и изучения знаменитых камней Ики, на которых изображены люди, скачущие верхом на динозаврах, пересадка внутренних органов и другие поразительные сюжеты<sup>25</sup>).

Очевидно, что предпроблемная ситуация имеет свою специфику в медицине, психологии, социологии и других фактуальных дисциплинах по сравнению с теми областями знания, где имеются развитые теории и высокая степень математизации. Важно отметить значительное место, которое занимает подобная ситуация в современной космологии<sup>26</sup>.

Часто предпроблемная ситуация довольно скоро превращается в проблемную; но иногда столь же быстро снимается (если обнаруживается мнимый характер аномальных феноменов, ошибки наблюдений, расчетов и т. д.). Бывает, однако, что предпроблемная ситуация тлеет многие годы, не дорастая до проблемной ситуации, но продолжает сохранять интерес в научном сообществе, то слабеющий, то снова возрастающий; что не меняет, однако, положение дела (примером могут служить некоторые загадочные явлениями человеческой психики).

Ситуации такого рода стимулируют творческую мысль, служат прелюдией к принципиально новым проблемам и потому представляют немалый интерес для современной эпистемологии. Разумеется, вопросы, касающиеся допроблемной, предпроблемной и проблемной ситуаций, требуют дальнейшего основательного анализа.

В заключение я хочу еще раз подчеркнуть, что субъект *всегда* и *одновременно* находится во всех рассмотренных выше гносеологических ситуациях. Это не исключает, что та или иная из них может не рефлексироваться субъектом в данном интервале, может актуализироваться в большей или меньшей степени. Но важно иметь в виду, что эти четыре различные гносеологические ситуации взаимообуславливают друг друга и *образуют структуру всякого познавательного акта*. Эта структура способна включать все мыслимые формы, виды и проявления знания и незнания. Тем самым изложенный выше подход создает концептуальную канву, удобную для выяснения многомерного содержания понятия «знание», способен акцентировать ряд актуальных проблем постнеклассической эпистемологии, особенно тех, которые связаны с исследованием процесса творчества.

### Примечания

- <sup>1</sup> См. материалы в журналах «Логос» (2009. № 2) и «Эпистемология и философия науки» (2009. № 3; 2010. № 3).
- <sup>2</sup> Никифоров А.Л. Анализ понятия «знание»: подходы и проблемы // Эпистемология и философия науки. 2009. № 3.
- <sup>3</sup> В этом отношении богатый материал для философских размышлений содержится в книге: Фантастика и технологии (памяти Станислава Лема) / Под ред. А.Ю.Нестерова, Е.Р.Кузнецова. Самара, 2009.
- <sup>4</sup> Нередко говорят также о национальном, политическом, юридическом, профессиональном и других субъектах, которые в большинстве случаев представляют собой конкретизации указанных видов субъектов.
- <sup>5</sup> Ламберов Л.Д. Как важно быть серьезным: о некоторых критиках Геттиера // Эпистемология и философия науки. 2010. № 3. С. 85 (курсив мой. – Д.Д.).
- <sup>6</sup> Лекторский В.А. О проблеме знания // Эпистемология и философия науки. 2009. № 3. С. 76; Куслий П.С. В защиту «психо-лингвистического подхода» // Эпистемология и философия науки. 2009. № 3.
- <sup>7</sup> См.: The Blackwell Companion to Consciousness / Ed. by M. Velmans, S. Schneider. Oxford, 2007; см. также: Проблема сознания в философии и науке. Под ред. Д.И.Дубровского. М., 2009.

- 8 *Касагин И.Т.* Что недостаточно знать о знании // Эпистемология и философия науки. 2009. № 3. С. 83–84 (курсив мой. – Д.Д.).
- 9 *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. IV. М., 1959. С. 175.
- 10 См. подробнее: *Дубровский Д.И.* Гносеология субъективной реальности. К постановке проблемы // Эпистемология и философия науки. 2004. № 2; статья перепечатана в книге: *Сознание, мозг, искусственный интеллект.* М., 2007.
- 11 *Вострикова Е.В.* Знание и каузальное объяснение // Логос. 2009. № 2.
- 12 *Макеева Л.Б.* Научный реализм, истина и недоопределенность теорий эмпирическими данными // Логос. 2009. № 2.
- 13 *Ольховиков Г.К.* О реальных и мнимых недостатках определения знания как истинного и обоснованного мнения // Эпистемология и философия науки. 2009. № 3.
- 14 *Антоновский А.Ю.* Семантический контекстуализм и проблема нестандартного определения знания // Эпистемология и философия науки. 2009. № 3.
- 15 *Ольховиков Г.К.* Знание как истинное и обоснованное мнение: как обеззвредить контрпримеры // Логос. 2009. № 2.
- 16 *Порус В.Н.* Теория «сходства» против «лингвистического поворота», или Блуждание в Хэмптон-Кортском лабиринте // Эпистемология и философия науки. 2009. № 3. С. 79.
- 17 *Антоновский А.Ю.* Указ. соч. С. 113.
- 18 Там же. С. 114.
- 19 *Куслий П.С.* В защиту «психо-лингвистического подхода» // Эпистемология и философия науки. 2009. № 3. С. 89–90. В этой связи необходимо подчеркнуть актуальность семиотического подхода, который широко использует психологические и лингвистические данные и ставит в центр внимания аспекты понимания и интерпретации. Он позволяет, как показано А.Ю.Нестеровым, рассматривать процессы познания и коммуникации в едином концептуальном ключе. Это открывает новые возможности для эпистемологических исследований (*Нестеров А.Ю.* Семиотическая схема познания и коммуникации. Самара, 2008).
- 20 Мною тоже была предложена своего рода модель упорядочения многообразия знания и связанные с ней методологические установки его исследования. Эта модель четырехмерна, опирается на фундаментальные категории 1) онтологического, 2) гносеологического (эпистемологического). 3) аксиологического и 4) праксеологического, которые не могут быть редуцированы, но в то же время взаимополагаемы. Они задают четыре типа основных философских проблем, четыре мегаобъекта познания, – реальность, знание, ценность, активность, – основательное познание каждого из которых требует взаиморефлексии. Например, разработка проблемы онтологического типа требует рефлексии тех познавательных средств, с помощью которых утверждается нечто в качестве реально существующего (или не существующего), т. е. гносеологической рефлексии, но вместе с тем здесь требуется также аксиологическая и праксеологическая рефлексия. Именно взаимополагание этих четырех категориальных измерений позволяет глубже осмысливать самые главные, судьбоносные вопросы нашего времени, составляющие экзистенциальную проблематику

(см.: *Дубровский Д.И.* О специфике философской проблематики и основных категориальных структурах философского знания // *Вопр. философии.* 1984. № 11; *он же.* Основные категориальные планы исследования сознания // *Проблема сознания в философии и науке* / Под ред. Д.И.Дубровского. М., 2009. С. 15–41). Тем самым в общих чертах, но в одном концептуальном плане обозначается весь мыслимый диапазон философского знания (хотя и в этом случае мы имеем дело лишь с одним, хотя и весьма важным, планом определения и исследования знания).

- 21 *Дубровский Д.И.* Взаимозависимость знания и незнания // *Дубровский Д.И.* Обман. Философско-психологический анализ. М., 1994. С. 85–98.
- 22 *Лекторский В.А.* Субъект, объект, познание. М., 1980; *он же.* Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001 и др.
- 23 *Кругляков Э.П.* «Ученые» с большой дороги. М., 2001. С. 214–247.
- 24 *Лекторский В.А.* Предисловие к русскому изданию // *Полани М.* Личностное знание. На пути к посткритической философии. М., 1985. С. 5–15.
- 25 См.: *Жуков А.* Камни Ики. Послание невозможной цивилизации. М., 2011.
- 26 См.: *Современная космология: философские горизонты* / Под ред. В.В.Казютинского. М., 2011.

## **Идеал – знание – истина**

Отчаяние, приведшее к утверждению, что наше познание лишь субъективное познание и что никакое другое познание нам недоступно, есть болезнь нашего времени.

*Гегель*

Слова Гегеля, приведенные в эпиграфе, свидетельствуют о том, что истина давно уже является проблемой, вокруг которой и по сей день не умолкают споры. Задолго до расцвета эпистемологии в Новое время было обнаружено многообразие типов знания, его многоуровневость и структурная сложность. С выделением науки в специализированный вид познавательной деятельности перед философией встала задача обоснования своеобразия, специфики научного познания как способа реализации ценности истины. Все это составляет круг интересов эпистемологии как философской дисциплины. В таком тематическом многообразии центральной всегда оставалась проблема соотношения знания и реальности, что в конечном счете составляет ядро философской проблемы истины.

**В наше время существенно изменилась тональность обсуждения проблемы истины.** Широкое распространение получили релятивистские интерпретации содержания научного познания, предпринимаются всевозможные попытки исключить само упоминание об истине из методологического дискурса и даже слово «познание» заменяется на «интеллектуальные практики». Критика истины идет по всем направлениям: как пережиток традиционной философии, как избыточное и потому ненужное понятие методологии и даже как основа идеологии авторитаризма. Все это – характерные симптомы постмодерна или постсовременности, когда прежнее прошло, а новое не пришло, эпоха перемен или, говоря

словами поэта, «кошмар промежутка». Вместе с другими идеалами и ценностями истина утратила свою безусловную ценность и значимость.

Отрицание истины и объективного знания всегда было главным мотивом критиков науки. Не заглядывая в глубь веков, можно вспомнить хотя бы Ницше, многократно отказывавшего истине в праве на существование в качестве познавательной ценности. Задолго до постмодернистов он отождествил истину и заблуждение. «Что же такое в конце концов человеческие истины? – вопрошает он. – Это – неопровержимые человеческие заблуждения»<sup>1</sup>. В другом месте он называл их «полезным заблуждением». Понятие истины постоянно находится в фокусе критического анализа практически всех философов, так или иначе обращавшихся к исследованию познания.

Особенность современной критики истины состоит в том, что стрелы её направлены не против предрассудков, субъективности и предвзятости, всегда сопутствующих познанию и служивших причиной человеческих заблуждений. Напротив, субъективность во всех её проявлениях признается единственно возможным образом познания, а истина объявляется мифологической сущностью. Исчезает интерес к познанию мира в его собственных закономерностях и возрастает стремление к использованию любых сведений и любой информации для реализации практических материальных целей. Вновь актуальными становятся усилия Шопенгауэра по преодолению перекоса в общественном сознании в сторону своекорыстия и равнодушия к истине, что он называл «бюргерством» и яростно воевал с ним. Он говорил о том, что не может быть стремления к истине там, где все интересы «лежат исключительно в реальных, а не идеальных целях; что здесь имеются в виду личные, служебные, церковные, государственные, короче – материальные интересы; что, следовательно, только партийные цели приводят в столь сильное движение многочисленные перья мнимых мудрецов и что путеводной звездой для этих шумливых господ служат помыслы, а не понимание сути, – и уж, наверно, меньше всего при этом думают они об истине»<sup>2</sup>.

**В давнем соревновании истины и пользы в наше время с большим перевесом побеждает последняя. Познавательное отношение к миру, сформировавшее теоретическую установку как базовую**



ценность европейской культуры, все более отступает под натиском утилитарного отношения к познанию как со стороны общества, так и со стороны самих участников научного процесса. Ценность знания отождествляется с его практической полезностью, когда на передний план выступает возможность его быстрого применения. Воля к истине как «последнее аргюи» всякой науки (Г.Риккерт), понимание теории как «оберегающего внимания к истине» (М.Хайдеггер) все больше заслоняется и вытесняется проективно-конструктивной, технологической деятельностью, направляемой прагматическими понятиями пользы и эффективности. Даже самими учеными собственно научное познание, т. е. исследования, осуществляемые внутри науки, все больше осознаются не столько как реализация познавательного интереса и стремления к истине, сколько как профессия, дающая средства к существованию, где не истина, а успех определяет направление усилий. Приходится признать, что в давнем споре Платона и софистов наследники последних проявляют бóльшую активность и волю к победе, обнаруживая при этом свое полное равнодушие к истине.

Стирание различий между «чистой» и прикладной наукой является одной из основных причин девальвации понятия истины, поскольку для науки, понимаемой только как средство, действительно понятие истины не является релевантным. О **значении классического** понятия истины для понимания различия между чистой и прикладной наукой, между поисками знания и поисками полезных или эффективных инструментов К.Поппер писал, что оно «как раз и состоит в том, что в своих поисках знания мы стремимся найти истинные теории или по крайней мере такие теории, которые ближе к истине, чем другие теории, иначе говоря, которые лучше соответствуют фактам, в то время как в поисках эффективных инструментов мы во многих случаях используем теории, ложность которых известна»<sup>3</sup>. Здесь надо обратить внимание на два момента: принципиальное значение понятия истины для фундаментальной науки и его необязательность для прикладных. Допустимость ложных, но полезных для определенных целей концепций, делает проблему истины не только гносеологической, но и этической. Отказаться от истины как идеала науки значит оправдывать ложь, причем во всех сферах человеческой деятельности. Существование различных концепций истины в данном случае можно оста-

вить в стороне, т. к. в них рассматриваются больше вопросы о критериях, чем о философском и эпистемологическом значении этого понятия. Для нас здесь важна сама идея истины. А она состоит прежде всего в уважении к реальности (а не к авторитету, личному пристрастию, интересу, пользе и т. д.), в признании того, что усилия ученых имеют целью получение знания о мире, а не анализ собственного сознания или построение какого-либо мифа, литературного текста или художественного образа.

Характерно, что с каждым значительным продвижением науки по пути познания возникают и новые сомнения в познаваемости мира как объективной реальности. Современная ситуация не является исключением. С одной стороны – бум когнитивных наук, с разных сторон исследующих сознание и познание, проникновение конкретно-научных исследований в область, традиционно близкую эпистемологии. С другой – решительный отказ от истины как цели познания. В качестве примера можно привести высказывания известного психолога В.Ф.Петренко. В статье, посвященной конструктивизму, он пишет, что «такие понятия как объективная действительность или объективная реальность (независимая от субъекта восприятия), истина как наличие единственно правильного мировоззрения, представление о том, что можно изучать нечто, как оно есть на самом деле, независимо от позиции интерпретатора, принадлежащие “корреспондентной теории истины” или “теории отражения” (её отечественному аналогу), постепенно уступают место таким понятиям как “жизненное пространство” (зависимое от системы отсчета), “жизненный мир” (подразумевающее наличие “пристрастного”, “страдающего” человека), плюрализм или “множественность истины”, адекватность и эвристичность модели взамен самого понятия “истины”»<sup>4</sup>. Как можно видеть из приведенной цитаты, новая парадигма противопоставляется давно преодоленному и уже не актуальному представлению о познании как зеркальном отражении и об истине как окончательном, абсолютном, всеобъемлющем и неизменном знании. На фоне такого искаженного портрета науки любая иная парадигма покажется новой и прогрессивной. Но будучи действующим ученым, он, естественно, не смог последовательно придерживаться заявленной позиции. Отрицая в начале статьи объективность и истину, он далее забывает об этом и присоединяется к взглядам В.С.Стёпина и В.А.Лекторского,

отнодью не разделяющих столь радикального отказа от истины даже как регулятива научного познания, и объективности как его постоянного атрибута. Более последовательно конструктивистские взгляды в отношении проблемы истины выражены у основателей радикального конструктивизма. Так, Э. фон Глазерсфельд пишет: «Радикальное отличие коренится во взгляде на вопрос о соотношении знания и действительности». И далее разъясняет, в чем оно состоит: «Критический момент в нашей теории познания состоит в том, что идея соответствия реальности замещается идеей пригодности» или «приспособленности в функциональном смысле»<sup>5</sup>. Таким образом, научное познание является исключительно адаптивным, не гносеологическим отношением к действительности, т. е. оно не является знанием о реальном мире. И, как средство адаптации и ориентации в среде обитания, оно ничем не отличается от иных типов знания. В качестве возражения на этот тезис можно вспомнить высказывание Ортеги-и-Гассета, философа, очень далекого от сциентизма и абсолютизации рационализма, который он называл «сократовским мистицизмом», но при этом хорошо понимавшего суть самой идеи науки. «Наука – это ум, ищущий истину ради самой истины. Это не биологическая функция интеллекта, который, подобно всем остальным жизненным потенциям, подчинен целостности живого организма и получает от него свои правила и свой образ»<sup>6</sup>. При этом он был гораздо более глубоким, чем постмодернизм, критиком отрыва науки от жизненных ценностей человека.

Возрастание роли субъекта и субъективности в процессе познания, понимание конструктивного характера познавательной деятельности не снимает и не отменяет проблему согласования результатов научного творчества с объективной реальностью. Философскую проблему субъективности как ответ на вызов современной науки остро и точно сформулировал В.И.Моисеев: это «проблема такой субъектности, которая способна порождать объективность»<sup>7</sup>. Здесь формулируется задача переосмысления проблемы объективности и истины, а не отказ от них. И чем более влияет научное знание на жизнедеятельность человека, тем существеннее становится задача обоснования его объективности, и тем большая не только теоретическая, но и моральная нагрузка ложится на науку и её творцов.

Исключение истины из научного дискурса неизбежно приводит к утрате специфики науки как особой формы реализации свойственного человеку познавательного интереса, лишает её эпистемического статуса и позволяет рассматривать как одну из возможных форм «когнитивных практик». Было обнаружено множество общих признаков у науки с мифом, литературой, магией и т. д. Достаточно почитать книгу П.Фейерабенда «Против метода», чтобы увидеть там массу примеров подобного сближения. Можно, конечно, рассматривать науку как дискурс наряду с другими дискурсами, можно изучать научные теории как образцы риторики, когда целью теории является не исследование, а убеждение. Все эти моменты, сближающие науку с иными типами деятельности и способами отношения к миру, ей безусловно присущи, но это составляет лишь «вторичные признаки» и не определяет ее своеобразия и место в культуре. Но означает ли это, что у науки нет своих «первичных признаков», отличающих её от иных областей познания, существующих в культуре? Такие признаки многократно исследовались и описывались, особенно в связи с проблемами демаркации и рациональности. Именно на объективности знания и истине как регулятивной идее науки возводился её интеллектуальный, культурный и социальный авторитет. В отличие от науки и рациональной философии, стремящихся обосновывать и разными способами доказывать свои теории посредством соотнесения с тем, что называют «действительным положением вещей», сторонники постмодернизма исходят из принципиальной невозможности и ненужности такого обоснования. «Фактов нет, есть лишь интерпретации» (Ницше) – лозунг постмодернистов. «Истолкования уходят, а уравнения остаются» – слова Луи де Бройля. Как теперь говорят, «почувствуйте разницу».

Выводы о необходимости избавления метанаучного и методологического дискурса от засоряющих его понятий истины, объективности, предметности и т. д. делаются на основе критики «моносубъектности» прежнего, классического, понимания науки. Имеется в виду интерналистский образ науки, предполагающий её относительную автономность по отношению к внешним, прежде всего идеологическим, воздействиям, а также наличие в науке преемственности развития знания и общих для всего сообщества идеалов и норм, среди которых рассматриваемые нами объектив-

ность и истина. На основе контекстуального характера научной деятельности предлагается полисубъектный образ науки с иным пониманием природы знания, развитие которого рассматривается как всецело гетерономный процесс. «Отказ от моносубъектности, – пишет Л.А.Маркова, – 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»<sup>8</sup>. В сущности, здесь затрагивается вопрос о прогрессе науки, скорее о его принципиальной невозможности. Можем ли мы рассматривать новое знание как продвижение по пути познания, или же вместо истории мы видим только череду сменяющих друг друга «теорий», подобно тому, как на смену одним модным веяниям приходят другие? Иначе говоря, смотрим ли мы на мир в свете движущегося прожектора, высвечивающего все новые, ранее не видимые перспективы и горизонты, или же мы смотрим в собственный калейдоскоп, при каждом его повороте по-новому перемишивающий стеклышки?

Поскольку «субъект» науки представляется как конгломерат индивидуальностей, испытывающих на себе многообразные и разнонаправленные воздействия контекста, актуальной становится проблема взаимодействия между ними, поскольку той интересубъективности, которая предполагалась в классическом образе науки, здесь не предполагается. Таким образом, на первый план выходит проблема коммуникации и связанные с ней вопросы понимания и герменевтики. Посредством обращения к герменевтике, к проблеме интерпретации сторонники постмодернизма разъясняют свое понимание познания как поиска смысла, а не истины. Преимущество интерпретации они видят в том, что, в отличие от познания, она не требует доказательств и обоснования, не претендует на истину. Дж. Ваттимо напоминает о продолжении известного высказывания Ницше о том, что «фактов нет, есть лишь интерпретации» такими словами: «и это тоже интерпретация», рассматривая свое понимание интерпретации тоже как интерпретацию. «Философская истина герменевтики, а именно ее притязания на большую “достоверность” мысли, чем у иных философий, – пишет Ваттимо, – ...не может быть доказана на основании описания того,

каким, согласно ей, является действительное положение вещей»<sup>9</sup>. Подчеркивая значимость «переворужения» философии посредством герменевтики, Ваттимо говорит даже о наступлении «эпохи интерпретации». В замене познания пониманием, предполагающим отказ от истины и объективности (что он именует «ослабляющим мышлением» («pensiero debole»)<sup>10</sup>, он видит квинтэссенцию философии постмодерна. Понимание знания как интерпретации составляет ядро «эпистемологии» (если это слово вообще может здесь употребляться) постмодернизма. Как пишет Ваттимо, «... знание – это всегда интерпретация и *не более* (курсив мой. – Е. Ч.). Вещи являются нам в мире лишь потому, что мы находимся посреди них и всегда уже стремимся найти определенное значение в них. Иными словами, мы обладаем предпониманием, которое делает нас вовлеченными субъектами, а не нейтральными экранами для объективного наблюдения»<sup>11</sup>. В том, что мы не являемся экранами, зеркально отражающими реальность, вряд ли кто сомневается сейчас, и едва ли классическая эпистемология когда-либо разделяла столь примитивное понимание познания<sup>12</sup>. Объективность знания никогда не обуславливалась зеркальным отражением объекта, если только не заканчивать развитие гносеологии на древнегреческих материалистах. Согласимся также и с тем, что познание всегда является и интерпретацией, но при этом добавим, что не только ею. Взаимосвязь и взаимодействие познания и понимания в науке давно уже стали предметом обсуждений и получило свое признание в рамках современной эпистемологии<sup>13</sup>.

Постмодернистская критика истины существенно отличается от позитивистской, постпозитивистской и вообще рациональной критики, направленной на уточнение и прояснение этого понятия, на определение критериев истинности и т. д. Здесь мы видим скорее социальную или идеологическую критику, основывающуюся на обвинении науки как объективного знания во враждебности идеалам свободы и демократии. К этому направлению можно отнести и позицию П.Фейерабенда, совершившего плавный переход от рациональной, в русле постпозитивизма, к идеологической линии критики науки. Так, поскольку в обществе демократия противостоит моносубъектности, постольку наука и особенно её понятие объективности и истины являются врагами демократии и свободы, оплотом тоталитаризма. Обвинения науки, и особенно понятия ис-

тины, в авторитаризме и тоталитаризме весьма распространены в современной постмодернистской философии<sup>14</sup>. Это неверно и исторически, и теоретически. Исторически наука своими корнями уходит в античную демократию, в культуру греческого полиса, можно даже сказать, что научная рациональность как непременный атрибут науки сформировалась как ответ на нужды развития демократии, а не только как инструмент развития познавательных способностей человека. Что касается теоретической стороны вопроса, то критицизм как атрибутивная характеристика научного познания уже предполагает интерсубъектность и коммуникацию и ими определяется. Кант подчеркивал, что самостоятельность критического мышления развивается в коммуникации идей и людей, обмене мыслями, идеями, результатами, в их взаимной критике, посредством чего происходит дальнейшее продвижение в познании. Напомним позицию Канта, опровергающую постмодернистские обвинения науки и в моносубъектности, и в подавлении свободы посредством признания истины и объективности. Он писал: «Во всех своих начинаниях разум должен подвергать себя критике и никакими запретами не может нарушать ее свободы, не нанося вреда самому себе и не навлекая на себя нехороших подозрений. Здесь нет ничего столь важного по своей полезности и столь священного, что имело бы право уклоняться от этого испытующего и ревизующего исследования, не признающего никаких авторитетов. На этой свободе основывается само существование разума, не имеющего никакой диктаторской власти, и его приговоры всегда есть не что иное, как согласие свободных граждан, из которых каждый должен иметь возможность выражать свои сомнения и даже без стеснения налагать свое veto»<sup>15</sup>. В этом Кант видел самый надежный критерий истины, поскольку в обсуждениях вскрываются возможные ошибки как «обман своего собственного ума и неверные шаги оного». Поэтому коммуникации ученых Кант не только придавал познавательную ценность, но и считал это моральной обязанностью. Здесь мы видим еще и пример того, как одно и то же требование является важным для процесса познания и эпистемологически, и этически. Эта линия рассуждений Канта о познании была продолжена и развита К.Поппером, также видевшим в публичном характере науки путь к истинному знанию и долг всех людей, в этом заинтересованных. Во взаимной критике идей он ви-

дел источник продвижения к объективности знания и утверждал, что «объективность опирается на разумную взаимную критику, на критический подход, на критическую традицию»<sup>16</sup>. Таким образом, Поппер, как и постмодернисты, подчеркивает роль коммуникации в науке, он также говорит и о контекстуальности познания, называя это ситуативностью. Но при этом обосновывает возможность объективного понимания (как в естественных, так и в социогуманитарных науках), а контекстуальность осваивает посредством ситуационной логики. Поппер соглашается и с тем, что наука тоже создает свои мифы, но он на этом не останавливается и показывает специфику науки, которая «отличается от старых мифов не своим содержанием, а тем, что она сопровождается новой традицией – традицией критического обсуждения мифа»<sup>17</sup>. Думаю, что излишне напоминать еще и о том, что в науке Поппер видел образец открытого, демократического общества, а не оплот тоталитаризма.

Какие эпистемологические и философские выводы следуют из выдвигания на первый план смысловой компоненты знания? Что имеется в виду при противопоставлении истины и смысла? Если опираться на различие, проводимое Фреге, то смысл предложений составляет выраженная им мысль, а значение – его истинность или ложность. В смысле предложения заключено не только знание об объекте или предмете, но и весь культурный багаж, включая и личностные характеристики человека, т. е. контекст, задействованный в познавательном процессе. Подтекстом звучит мысль о том, что знание направлено на мир, а понимание – на текст. Понять смысл означает поместить текст в контекст. Но когда понятия «объективность», «реальность», «внешний мир» исключаются из рассмотрения и все рассматривается только как текст, понятия «знание» и «понимание», «истина» и «смысл» становятся неразличимыми. Если Т.Кун мог говорить о науке, не упоминая понятия истины, то Ж.Делёз и Ф.Гваттари в подобном же дискурсе наряду с понятиями истины и объективности не нуждаются в понятиях объекта и субъекта. Остается только удивляться, как все еще не вышло из употребления и понятие науки. Таким образом, перед нами все те же попытки вывести понятие истины из любого как метаучного (методологического, философского), так и собственно научного дискурса. Стремление к истине побуждает нас переходить



от выяснения смысла предложений к вопросу об их истинности, что не требуется при выяснении смысла. Для эпистемологии важны и смысл, и истина. Понятие смысла выражает связь понятий и терминов внутри теории, с одной стороны, и понятий теории с понятиями более широкого контекста – с другой. Истина же указывает на отнесенность положений теории к объектам исследования природы или социума. Поэтому, при всей важности понимания контекста, все же трудно принять постмодернистскую абсолютизацию его роли в познании. Даже произведения искусства затруднительно полностью понять из их контекста, он не является единственной детерминантой или «первопричиной», определяющей содержание и форму произведений художественного творчества. При этом художник может показывать как окружающую действительность, так и свой внутренний мир, оставаясь при наличии таланта художником. Но останется ли ученый ученым, если он вместо предмета исследования будет заниматься только самопознанием и самовыражением? Физик или химик, вместо определенного их профессией исследования, теоретизирующие по поводу своих когнитивных и эмоциональных состояний, скорее всего рискуют из ученых превратиться в пациентов. Даже психолог едва ли может позволить себе такое. Так же и эпистемолог, интересующийся только своими субъективными состояниями, уже не будет эпистемологом, а наука – наукой. Тем более сомнительны в отношении науки утверждения о том, что ни предшествующие теории, ни сам предмет познания не входят в число детерминант нового знания, возникающего каждый раз как бы независимо от них исключительно из наличного контекста<sup>18</sup>. Иначе не понадобились бы многие годы образования и ученичества, постижение профессии и традиции.

Интерес к пониманию и смыслу не обязательно требует отказа от истины. Если современные сторонники контекстуального анализа решительно отвергают претензии научного познания на истину, то Г.Гадамер, исследуя феномен понимания, не только не заменял истину смыслом, но, напротив, стремился легитимизировать претензии на истину гуманитарного знания как отличного от естественнонаучного способа познания. Выступая против догматизации и абсолютизации естественнонаучного метода в сциентизме и выражая свою неудовлетворенность притязаниями так

понимаемой науки на истину, он тем не менее пишет: «Вновь и вновь претендуя на истину, наука претендует на то, чтобы, поставив под вопрос непроверенные предрассудки, познать таким образом существующее (was ist) лучше, чем оно до того было познано»<sup>19</sup>. В своих исследованиях методологии гуманитарного знания он по существу продолжает и развивает традицию присущего науке и философии критического мышления. То же можно сказать и об аналитической философии, которой в не меньшей мере присущ интерес к проблеме смысла. Но и в этом случае это не связано необходимым образом с отказом от стремления научного познания к объективности и не служит средством устранения понятия истины из философии науки. Понятия истины и объективности с разных позиций подвергаются существенной переинтерпретации, но не исключаются ни из науки, ни из философии. На основе данного сопоставления можно видеть, что из анализа состояния современной науки, из указания на её постнеклассический характер, возможны и отличные от постмодернистских выводы. Такие черты постнеклассической науки, как коммуникативность, контекстуальность, демократизм или анти тоталитаризм не противоречат её рациональному пониманию.

Не принимая постмодернистского отказа от признания понятий истины и объективности в качестве атрибутивных характеристик науки и понимания науки как зеркала, в котором человек может увидеть только самого себя, надо отдать им должное в их озабоченности антигуманитарными тенденциями функционирования науки в современном обществе. Однако весьма сомнительными представляются их надежды изменить характер современного общества посредством отказа от науки как объективного знания о мире и замене его любовью, как это предлагает Р.Рорти: «Разрыв с метафизическим Логосом – это во многом то же самое, что и прекращение стремления к силе и готовность довольствоваться любовью»<sup>20</sup>. Видимо, более продуктивно заменить любовью насилие и власть силы, а не науку и объективное знание.

Для философского и особенно историко-научного познания необходимо рассматривать как смысловую (социокультурную), так и истинностную (объективно-научную) составляющие познания. Истина и смысл как две координаты дают правильное понимание именно на их пересечении. Поэтому в замене одного измерения

другим не обнаруживается, простите за каламбур, ни истины, ни смысла. Устранение из науки понятия истины лишает смысла саму научную деятельность, что для неё является самоубийством. Познание, будучи субъективной по своей человеческой природе деятельностью, стремится к объективному знанию о мире, в конечном счете все-таки к знанию о вещах «самих по себе» – и тем оно отличается от иных видов человеческой деятельности. Другой вопрос, что это стремление выражает идеал науки и, как всякий идеал, он никогда не бывает достигнут в реальности. Это цель, которая хотя и не может быть достигнута, тем не менее постоянно вызывает к открытию и прокладыванию новых путей к ней. Функция истины как идеала – давать энергию научному поиску и направлять усилия на достижение обоснованного и проверяемого знания о мире.

Понимание истины как идеала познавательной деятельности отличается от её трактовки как результата познания. Наука никогда не претендовала на исчерпывающее абсолютное знание не только о мире как целом, но и об изучаемых ею предметах. Едва ли здесь нужно повторять «зады» гносеологии о различии объективной и абсолютной истины. Наука по самой своей идее не может претендовать на обладание абсолютной истиной. Это противоречит её существу, критической, антидогматической природе, принципу сомнения и интенции на получение нового знания. Её критичность базируется на таких принципах, как открытость методов и результатов познания для совместного обсуждения, что осуществляется в процессе научной коммуникации, для постоянного их изменения и обновления, а также на признании авторитета реальности, принимая всерьез сопротивление «объекта» нашим познавательным усилиям.

Сторонники постмодернистских концепций знания правы в том, что по происхождению научное знание ничем не отличается от всякого иного, и в этом можно согласиться с Р.Рорти, критиковавшим во многих своих работах эпистемологическую традицию классической философии за безуспешные поиски незыблемых принципов обоснования знания. Действительно, попытки обеспечить гарантии объективного истинного постижения реальности посредством выявления абсолютно надежных источников его получения хотя и принесли много пользы в исследовании наших познавательных способностей, но намеченной цели не достигли.

Не удалось обнаружить надежной связи сознания и реальности ни посредством врожденных идей и интуиции, ни с помощью ощущений или чувственных данных. Правда, столь же неубедительно выглядит и надежда на достижение консенсуса в коммуникации в качестве гарантии истины. В этом отношении, как оказалось, наука не имеет никаких гарантированных преимуществ перед иными формами сознания и познания. Поиск несомненных источников знания таит в себе опасность регресса в бесконечность, что, однако, практически не осуществимо, и потому неизбежно будет остановлен на каком-то уровне волевым решением о том, что именно считать достаточным основанием<sup>21</sup>.

Означает ли отсутствие абсолютно надежных источников достоверности, а следовательно, подверженность ошибкам и заблуждениям, невозможность беспристрастного поиска истины? Действительно ли наука ничем не отличается от мифотворчества? Какая метафора более отвечает природе науки – «окно в мир» или «зеркало»? Может ли человек с помощью науки узнавать что-то о реальном мире или же он видит в ней только свое отражение? Все эти вопросы – лишь разные формы постановки проблемы истины.

Отсутствие привилегированных источников знания, из которых посредством надежных логических средств можно было бы прийти к истине, свидетельствуют о том, что познание не является «механическим», пассивным процессом, но представляет собой творческую конструктивную деятельность, подверженную ошибкам и заблуждениям. Именно потому столь большое значение в науке придается рефлексии, критическим процедурам и методам. Невозможность застраховаться от ошибок в процессе производства знания повышает значимость его верификации и фальсификации. «Ученые, – как пишет Д.Деннет, – считают себя столь же слабыми и подверженными ошибкам, как и все другие люди, но, осознавая наличие источников ошибок в самих себе и в группах, к которым они принадлежат, они разработали системы, связывающие их руки, насильно предохраняющие их результаты от влияния их же слабостей и предрассудков»<sup>22</sup>. Идущая от античности критическая традиция надежно защищает науку от догматизма и стимулирует постоянное обновление знания, его исправление и пересмотр уже достигнутых результатов. Ценность новизны В.С.Стёпин выделяет как важнейшую установку научной деятельности. «Эта уста-

новка, – пишет он, – выражена в системе идеалов и нормативных принципов научного творчества (например, запрете на плагиат, доступности критического пересмотра оснований научного поиска как условия освоения все новых типов объектов и т. д.)»<sup>23</sup>. Для понимания вектора развития научного знания необходимо видеть ту цель, ради которой оно совершается. Эту функцию и выполняет понятие истины. Установка на поиск истины является, согласно В.С.Стёпину, основным ориентиром научной деятельности и «воплощается в целом ряде идеалов и нормативов научного познания, выражающих его специфику: в определенных идеалах организации знания (например, требования логической непротиворечивости теории и ее опытной подтверждаемости), в поиске объяснения явлений исходя из законов и принципов, отражающих сущностные связи исследуемых объектов, и т. д.»<sup>24</sup>.

Но стремление к истине и обладание ею – не одно и то же. Стремление к истине является конститутивным, движущим принципом науки, тогда как претензии на обладание ею ведет к застою и догматизму, к остановке поступательного движения к новому знанию. Критический дух науки противоречит признанию любого достигнутого знания «абсолютной истиной», поскольку идеалы по природе своей хотя и существуют, но не наличествуют. Характерно, что Б.Г.Кузнецов в качестве эпиграфа к главе «Последние годы» своей книги «Эйнштейн. Жизнь. Смерть. Бессмертие», приводит слова Лессинга: «Стремление к истине ценнее, дороже уверенного обладания ею». Можно сказать и более категорично – истина существует в стремлении к ней. Это уже не только познавательное, но и ценностное отношение к действительности, когда она признается как нечто цельное и самоценное.

Без истины как «телоса» (в том значении, какое ему придавал Гуссерль) наука в её классическом, идущем от античности понимании как теоретического отношения к миру просто немыслима. Телос указывает на цель как идеал, а не как «пункт прибытия», на то, что, не являясь «гарантированной целью», требует героических усилий. В данном случае различия между типами и этапами науки (классический, неклассический, постнеклассический и т. п.) несущественны, т. к. речь идет о феномене, представляющем собой нечто несравнимо большее, чем локальное образование. Суть научного познания Аристотель выразил словами, ставшими извест-

ным и повсеместно цитируемым афоризмом: «От менее явного по природе, а для нас более явного, к более явному и понятному по природе». Как бы мы ни конструировали и моделировали, какие бы образцы ни использовали, в науке это делается лишь для того, чтобы познавать то, что существует вне сознания познающего субъекта. К. Поппер предложил свой поэтический образ истины: он сравнивает её с горной вершиной, скрытой в облаках, а ученого – с альпинистом. «Альпинист, восходящий на эту вершину, не только сталкивается с трудностями на своем пути, он может даже не знать, достиг он вершины или нет, так как в густой пелене облаков ему трудно отличить главную вершину от второстепенных. Однако это не влияет на объективное существование главной вершины, и если альпинист говорит нам: “У меня есть некоторые сомнения относительно того, поднялся ли я на главную вершину”, – то тем самым он признает объективное существование этой вершины»<sup>25</sup>. И далее он делает очень важное замечание: «Сама идея ошибки или сомнения (в своем обычном, прямом смысле) содержит идею объективной истины – истины, которой мы можем не получить»<sup>26</sup>. Это достойный ответ тем критикам истины, которые готовы исключить её из философии по причине недостижимости или невозможности точно установить, достигнута ли она.

Признание истины как идеала или регулятивной идеи науки указывает направленность познания на реальность, а не на создание иллюзий или мифов. Значение приоритета реальности как центральной познавательной установки всесторонне рассматривал в своих работах по проблеме рациональности В.С. Швырёв. В этом он видел специфику науки как теоретического отношения к действительности, определяющего эпистемический долг ученого и его моральную ответственность. «Не пытайтесь подменить и вытеснить другие формы отношения к миру, – писал он, – рациональное сознание и в наше время выступает в качестве необходимой культурной ценности, призванной способствовать внутренней самодисциплине и ответственности поведения человека перед лицом объемлющей его реальности».

Причиной отказа от истины как недостижимой цели часто является неясное представление о различии понятий «цели» и «идеала». Когда мы говорим об истине как цели науки, то здесь «цель» понимается как сверхценная цель, т. е. идеал. Понятие «цель» име-

ет своим коррелятом понятие «средства», в то время как понятие «идеал» соотносится с понятием «реальность» или «действительность», а также с понятиями «сущее» и «должное». Идеал возможно трактовать как цель, но только как цель абсолютную, как цель, которая всегда впереди. Абсолютная цель принципиально не достижима потому, что она, как абсолютная цель, никогда не может быть средством, в то время как достижение цели превращает ее в фактор или средство дальнейшей деятельности. Идеал, будучи масштабом оценки и вектором, ориентиром движения, сам не может быть целью, понимаемой как конечный результат деятельности. Несмотря на кажущуюся близость понятий цели и идеала, между ними существует принципиальное различие. В содержании понятия «цель» можно выделить по крайней мере три составляющих: собственно цель как искомый результат, желательность этого результата, его значимость для нас, т. е. ценность, и то, что придает значение нашей деятельности, т. е. смысл. Понятие идеала по своему содержанию частично совпадает с понятием цели, но включает в себя лишь две последние характеристики. Отказ же от истины как от недостижимой цели основан как раз на отождествлении идеала и цели по первой характеристике.

Прекрасный знаток истории и философии науки и поборник научной рациональности М.А.Розов сделал важное разъяснение для правильного понимания истины как цели. Он выделил два типа целей: те, которые достижимы непосредственно, и те, достижение которых требует определенной деятельности. Абсолютные цели, т. е. то, что мы называем идеалом, относятся к первому типу. Как показывает М.С.Розов, «подлинные цели не требуют пути, не требуют траектории, а следовательно, и использования каких-либо средств. Они требуют только того, чтобы мы оставались в некоторой области и не нарушали ее границы»<sup>27</sup>. И далее он поясняет: «Если вы действительно хотите быть честным, вам ничто не мешает быть им с той же минуты. То же относится и к достижению других нравственных ценностей: доброты, порядочности, гуманизма...»<sup>28</sup>. При такой диспозиции истина не является абсолютной ценностью, что противоречит, на первый взгляд ранее нами утверждаемому пониманию истины как идеала. Но этим разделением М.С.Розов проводит то важное различие истины как достигнутой цели и истины как стремления, о котором мы говорили выше. И тогда по-

лучается, что хотя истина «не может принадлежать, с этой точки зрения, к абсолютным ценностям, но зато мы можем говорить о деятельности ученого, стремящегося к достижению истины»<sup>29</sup>. Эта деятельность является необходимой составляющей культуры, или, как её называет М.С.Розов, социального генофонда, который и представляет, согласно его концепции, абсолютную ценность<sup>30</sup>. В причастности к культуре, её сохранению и воспроизведению состоит ценность стремления к истине. Стремление к истине дает энергию научному поиску. Отказ от познавательной доминанты в науке свидетельствует о глубоко деструктивных процессах, об утрате смысла научной деятельности. В эпистемологии истина – идеал научного знания, определяющий направления движения мысли. В онтологии – синоним бытия, подлинной реальности, того, что уже существует до всякого познания. Признание существования истины и стремление к её познанию влияет на характер, интересы, позицию людей и тем самым формирует внутренний мир человека. Тогда истина становится моральной, экзистенциальной, а не только гносеологической ценностью. Недаром говорят о «переживании истины».

Требования ограничить экспансию науки, выродившуюся в «технократический дискурс», вполне оправданны и совершенно справедливы. Такая переориентация философии на проблемы человека и его бытие в современном очень изменившемся мире, в этой «текучей современности» (термин З.Баумана – «liquid modernity» в отличие от «solid modernity») действительно необходима. Но перекладывать на науку бедственное состояние современного общества и искать выход из мировоззренческих трудностей за счет отказа от объективности и истины как целей научного познания – не слишком ли большая цена? Сама проблема истины возникла именно ради выделения устойчивого в изменчивом, текущего в постоянном, сущности за видимостью и т. д. Но именно эта направленность познания на преодоление видимости, кажимости и проникновение в закономерности и скрытые от обыденного сознания связи, называемая критиками науки «эссенциализмом», вызывает неприятие у сторонников постмодернизма. Р.Рорти выдвигает два основных довода в своей критике истины: недостижимость абсолютной истины и невозможность средствами науки решать проблемы смысла жизни. Он расширявает вопрос об



истине следующим образом: «Полагаете ли вы, что, во-первых, познание имеет некий естественный предел, т. е. что можно полностью и окончательно установить, постичь, как устроен мир, и, во-вторых, что это постижение даст нам знать, как нам жить, что нам делать с нами самими?»<sup>31</sup>. Действительно, ни того, ни другого научное знание дать не может и цели такой не ставит. Просвещенческая вера во всеисилие науки, получившая свое философское оформление в первом позитивизме, давно канула в Лету. Наука не претендует ни на абсолютную и окончательную истину, ни тем более на «искупительную истину», как это называет Р.Рорти, т. е. на окончательное решение экзистенциальных проблем. Однако то, что науки занимается вопросами познания мира, а не определением цели и смысла жизни, не означает еще её бесполезности для общества и культуры, в том числе и для лучшего понимания экзистенциальных проблем, т. к. жизнь едина и неделима, все в ней взаимосвязано и взаимообусловлено. Рорти и сам признает влияние эпохальных научных открытий, какие сделали Галилей и Дарвин, радикально меняющих наши представления о мире, на самопонимание и самосознание человека. Однако теперь, как он полагает, эра науки как открывателя радикально нового знания о человеке уже миновала и она превратилась в процесс решения проблем и изготовителя средств. «Наука – не откровение о сущностной (intrinsic) природе реальности, а продолжение традиции конкретных решений конкретных проблем, чем так умело занимались и занимаются и бобры, и плотники»<sup>32</sup>, – выносит свой приговор Р.Рорти. Но за наукой все же признается одна заслуга – это не продвижение к лучшему пониманию природы, в том числе и человека, а способ преодоления религии и освобождения от неё<sup>33</sup>. Этим она подготовила переход к современной философии, ведущую роль в которой должна исполнять уже не наука, а литература. Такой вполне гегелевской схемой трехступенчатого перехода обосновывается главный тезис или, как он это называет, прогноз: подобно тому, как Сократ и Платон первыми сознательно заменили религию философией, так Ницше, а за ним и Рорти, заменяют философию литературой. Но история человеческого познания и осмысления мира показывает, что в культуре ничто не может ничего заменить, каждое явление человеческого сознания находит новые формы своего осуществления и новое место в изменяющемся

контексте. Религия, мифология, наука, искусство, литература – все они сосуществуют и взаимодействуют в культуре, меняется лишь их констелляция, доминирование в каждую конкретную эпоху.

Обращение к литературе как наследнице и восприемнице философии для нас вовсе не является чем-то неожиданным. Известно, сколь успешно развивалась русская философия именно путем литературы. И если следовать в этом направлении, то нет необходимости отказывать науке в её целях, идеалах и задачах. «Литературная философия», как её называет Р.Рорти, также ставит проблему истины, только она в ней преобразуется в проблему правды.

В отличие от истины как объективного знания в понятии «правда» вплетается субъективный смысл, а гносеологическое отношение становится подчиненным ценностному. Правда – это тоже знание, но вплетенное в личностный мир субъекта, интерпретированное в соответствии с его идеалами, интересами и слитое с ними. Можно сказать, что в понятии правды воплощен результат душевного творчества, как в истине – интеллектуального. Если стремление к истине является движущей силой познания, то идеал правды, стремление к ней – важнейший источник жизненной энергии человека<sup>34</sup>. Именно в правде, в отличие от истины, гносеологический аспект подчинен экзистенциональному и волевому. Смещение мифа и науки происходит, в частности, и из-за отсутствия различения этих двух понятий. Миф как продукт воображения опирается на критерий правды, а не истины. Поэтому опровергнуть мифы научными знаниями невозможно. Миф может быть побежден только другим мифом. То же относится и к утопиям, идеологиям, религиозным убеждениям.

Различие между правдой и истиной питается противостоянием сущего и должного, идеала и действительности. Поэтому правда в своей обращенности к идеалу более способна вдохновить человека, чем истина<sup>35</sup>. Если с истиной мы связываем понятие объективности, то с правдой – совершенства. Как писал Кант, «истина есть не главное совершенство общественной жизни; прекрасная видимость ведет здесь, как в живописи, гораздо дальше»<sup>36</sup>. Можно вспомнить и знаменитые слова из посвященного Наполеону «Героя» А.С.Пушкина, эпитафией к которому он поставил евангельское изречение Понтия Пилата «Что есть истина?». Все, конечно помнят начало четверостишия: «Тьмы низких истин мне дороже

/ Нас возвышающий обман...». Но дальше идут слова, прямо относящиеся к нашей теме: «Оставь герою сердце! что же / Он будет без него? Тиран...». Истина как знание реальности сама по себе не может принести благо и счастье, если ум не соединится с сердцем, знание объективных законов – с нравственным законом. Ведь в объективном мире мы не найдем идеалов и таких духовных «сущностей», как любовь, совесть, справедливость, существующих исключительно «субъективно», благодаря нравственным усилиям человека, – но именно они возвышают нас над реальностью.

Представление о правде включает представление о должном, о добре и благе в сущность самого бытия. Несовпадение сущего и должного лежит в основе различия между правдой и истиной. Когда же есть совпадение понятия с обозначаемым им предметом («истинный друг», например) мы можем говорить и о совпадении правды и истины. Истина, реализованная в жизни и соответствующая нашим представлениям о должном, является одновременно и правдой. Иначе говоря, истина не чужда правде, а правда находит свое оправдание в том числе и в опоре на истину. Наука вносит свой вклад в формирование духовного и интеллектуального единства человечества. И это возможно лишь благодаря стремлению науки к истине, как существующему вне нас, общему для всех нас, существующему в вечности. Приобщение к вечному через познание объективных законов природы, общества, познания служит единству человечества. Истина объединяет, а ложь разъединяет. Правда как субъективно приемлемое и желаемое не всегда совпадает с истиной, и основанная на заблуждении или, хуже того, на лжи, такому единству не способствует. Как верно заметил М.В.Черников, «научная Истина сама по себе не несет людям Правду. Скорее, люди вовлекают в свою Правду научную Истину»<sup>37</sup>.

Проблема соотношения понятий истины и правды особенно важно для понимания специфики социальных и гуманитарных наук. В отличие от естественнонаучных знаний, как правило, не затрагивающих непосредственно наши представления о должном, о добре и зле, знания гуманитарные неизбежно проходят через ценностный фильтр. Относительно знаний об обществе и человеке вольно или невольно возникает и вопрос об их соответствии присущим субъекту ценностным понятиям общего блага, справедливости и т. д. Иначе говоря, если истинность знания детер-

минирована в конечном счете объектом, то правда – субъектом. Детерминированность объектом объясняет интересубъективность и общезначимость естественнонаучного знания. А.Л.Никифоров так поясняет интересубъективный характер научной истины: «Если истина определяется только объектом, то одно и то же будет истинным для всех... Никакие религиозные, национальные, классовые и т. п. симпатии или антипатии не способны помешать признанию того, что Луна – спутник Земли, что звезды – раскаленные шарообразные тела, что атомный вес золота больше, чем атомный вес меди и т. д. Объективность естественнонаучной истины, т. е. ее зависимость только от объекта познания, служит основой интересубъективности науки»<sup>38</sup>. Иначе интересубъективность в науке объясняет Р.Рорти. Её причину он видит не в ориентации научного сообщества на истину, а в хорошо налаженной коммуникации ученых, обеспечивающей свободное обсуждение и экспертную оценку, чего нет в других сообществах, в том числе и в философском. Ценность науки, делает он вывод, состоит не в её особом отношении к истине, а в успешной модели рационального сотрудничества.

Вопрос о соотношении правды и истины приобретает особую остроту в период радикальных социальных перемен. Это показали и наши современные реформы. Если основываться только на научных знаниях, сколь бы истинны они ни были, не отвечающих «народной правде», т. е. не освоенных и не усвоенных народом, чуждых его представлениям о желаемом будущем, о справедливости и т. д., то результаты скорее всего будут не соответствовать научно обоснованным целям и ожиданиям. В отличие от эксперимента в естествознании, который хоть и трудно, но возможно проработать в деталях, социальные эксперименты зачастую приводят к противоположным результатам. Об этом с душевной болью за отечество на самом пике «перестройки» писал А.С.Ахиезер. Причину он видел в том, что «народная правда» и научная истина пришли в противоречие друг с другом<sup>39</sup>. Особенность социального знания состоит в том, что сам объект познания может оказаться неистинным в том смысле, что не соответствует своему понятию. Так было с тем обществом, которое существовало у нас под названием «развитого социализма». Здесь ложь, как показывает А.С.Ахиезер, «не только нравственная и гносеологическая категория, она и элемент социальных отношений»<sup>40</sup>, когда раскол происходит как в социальных

отношениях, так и в духовной жизни. Это как раз тот случай, когда объект (общество) не соответствует своему понятию, т. е. является ложным, и способно производить не истину и правду, а ложь и иллюзии. Гносеологическая истина перерабатывается в правду путем ассимиляции знания в личностную структуру сознания человека, в контекст его жизненного мира. Поэтому научно выверенные и обоснованные реформы в стране с иным представлением о «правде» неизбежно приведут к незапланированным результатам. Очевидно, что для социальной науки знание объективных законов функционирования общества должно дополняться пониманием специфики того социального субъекта, посредством которого эти знания будут усваиваться и претворяться в жизнь.

Как истина при её включении в субъективный мир человека становится для него правдой, так и наоборот – возможно превращение правды в истину. Это происходит в процессе преобразования социальной реальности, когда действительность как сущее постепенно приходит в соответствие с представлениями о ней как должном. В социальной реальности понятия о должном, идеалы, интересы играют столь важную роль, что способны преобразовывать данное в заданное или сущее в должное и в этом смысле подчинять истину правде, сделать правду истиной. На эту сторону проблемы истины и правды обратил внимание А.Л.Никифоров. «Дело в том, – пишет он, – что если истина целиком детерминируется объектом, правда сама способна подчинять себе объект. Когда мы считаем некоторое положение правдой, оно может очень плохо соответствовать социальной реальности. Но оно соответствует нашим представлениям о должном и справедливом, о возможных тенденциях развития общества и его расхождение с действительностью побуждает нас к действию. В итоге наша деятельность способна изменить социальную реальность таким образом, что наша правда станет ей вполне адекватна»<sup>41</sup>. Но именно адекватные представления о реальности мы считаем истинными. Конечно, не всякие представления о должном могут быть превращены в действительность и не всякая правда может стать истиной, а лишь та, что соответствует уровню развития общества или его историческим возможностям. Большое значение для понимания специфики истины в социальном познании придали понятиям «возможное» и «невозможное» В.Гейзеберг, утверждавший, что «по отношению к

обществу место понятия “правильное” и “ложное” могли бы занять понятия “возможное” и “невозможное”, ибо при данных внешних условиях возможна вовсе не любая форма общественной жизни. Историческая возможность представляет собой такой же объективный критерий правильности, как и эксперимент в науке»<sup>42</sup>.

Рассмотрение понятий правды и истины выводит обсуждение на уровень осмысления единства истины и абсолютных ценностей рациональности и свободы, науки и этики. То, что способна дать рациональная философия для реального выхода из кризиса, – это пробуждение и обострение чувства личной ответственности, основанной на критическом анализе оснований, предпосылок и условий человеческой деятельности во всех её сферах, а также утверждение позиции интеллектуальной честности, требующей давать себе отчет в конечном смысле собственной деятельности, продумывания до конца связи определенных практических принципов с определенным мировоззрением. Внесение ясности в осознание своих принципов и установок и ответственность за них – в этом состоит смысл рациональности, в какой бы сфере деятельности она ни проявлялась.

В метафизическом значении истина является для науки той вневременной ценностью, которая определяет конечную цель, направление развития, единство и смысл научной деятельности. Постнеклассическая наука как стремительно меняющийся и социально обусловленный динамический процесс познания мира нуждается в понятии истины не меньше, если даже не больше, чем классическая модель эволюции науки, поскольку без него невозможно удержать в сознании объективный смысл и историческую целостность феномена науки.

## Примечания

- <sup>1</sup> Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 622.
- <sup>2</sup> Шопенгауэр А. Собр. соч.: В 5 т. Т. 1. М., 1993. С. 45.
- <sup>3</sup> Поттер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 341.
- <sup>4</sup> Петренко В.Ф. Конструктивизм как новая парадигма в науках о человеке // Вопр. философии. 2011. № 6. С. 75–76.
- <sup>5</sup> Глазерсфельд Э. Введение в радикальный конструктивизм // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7: Философия. 2001. № 4. С. 59–81.

- <sup>6</sup> *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? М., 1991. С. 35.
- <sup>7</sup> *Моисеев В.И.* Этнос науки как символ новой объективности // Философия науки. Вып. 11: Этнос науки на рубеже веков. М., 2005. С. 122.
- <sup>8</sup> *Маркова Л.А.* Истина утрачивает свои доминирующие позиции в логике // Философия науки. Вып. 15. М., 2010. С. 52.
- <sup>9</sup> *Ваттимо Дж.* Эпоха интерпретации // Логос. 2008. № 4 (67). С. 120.
- <sup>10</sup> *Новиков Дм.* Джанни Ваттимо: «Верю, что верю» // Художественный журнал. 2006. № 63 (<http://xz.gif.ru/numbers/63/vattimo/>).
- <sup>11</sup> Там же. С. 121.
- <sup>12</sup> Однако сам Ваттимо утверждает именно это: «... утверждение, что познающий субъект – это не нейтральный экран, а заинтересованный субъект уже составляет отступление от кантовского учения...» (Там же. С. 121).
- <sup>13</sup> Приведу лишь несколько отечественных работ в подтверждение факта включенности проблемы понимания в эпистемологические исследования и в рационалистической традиции: Гносеология в системе философского мировоззрения. М., 1983; *Филатов В.П.* Объяснение и понимание в научном познании. М., 1983; *Огурцов А.П.* Альтернативные модели анализа сознания: рефлексия и понимание // Современные комплексные исследования. Новосибирск, 1987; *Петров М.К.* Социально-культурные основания современной науки. М., 1992; *Рузавин Г.И.* Методология научного исследования. М., 1999; *Швырёв В.С.* Рефлексия и понимание в современном анализе науки // Вопр. философии. 1985. № 6 и др.
- <sup>14</sup> См., например: *Рорти Р., Ваттимо Дж., Завала С.* Каково будущее религии после метафизики? // Логос. 2008. № 4 (67); *Назаретян А.* Истина как категория мифологического мышления (тезисы к дискуссии) // Общественные науки и современность. 1995. № 4.
- <sup>15</sup> *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 617.
- <sup>16</sup> *Поппер К.* Разум и революция // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. М., 2000. С. 318.
- <sup>17</sup> *Поппер К.* Предположения и опровержения: Рост научного знания. М., 2004. С. 219–220.
- <sup>18</sup> Пример такого понимания возникновения нового знания см.: *Маркова Л.А.* Истина утрачивает свои доминирующие позиции в логике // Философия науки. Вып. 15. М., 2010.
- <sup>19</sup> *Гадамер Г.* Что есть ИСТИНА? // Логос. 1991. № 1 (<http://anthropology.rinet.ru/old/1/gadamer-istina.htm>).
- <sup>20</sup> *Рорти Р., Ваттимо Дж., Завала С.* Каково будущее религии после метафизики? С. 93.
- <sup>21</sup> Этот вопрос подробно рассматривается в книге: *Альберт Х.* Трактат о критическом разуме. М., 2003.
- <sup>22</sup> *Деннет Д.* Постмодернизм и истина // Вопр. философии. 2001. № 8. С. 98.
- <sup>23</sup> *Стёпин В.С.* Теоретическое знание. М., 1999 ([philosophy.ru/library/stepin/01.html](http://philosophy.ru/library/stepin/01.html)).
- <sup>24</sup> Там же.
- <sup>25</sup> *Поппер К.* Логика и рост научного знания. Избр. работы. М., 1983. С. 342.
- <sup>26</sup> Там же.

- 27 *Розов М.С.* Прошлое как ценность // Путь. 1992. № 1. С. 140.
- 28 Там же.
- 29 Там же
- 30 Как пишет М.С.Розов, «Альберт Швейцер построил свою этику на принципе благоговения перед жизнью, мы предлагаем принцип благоговения перед Культурой, понимая под последней Прошлое в функции образца, т. е. социальный «генофонд» человечества» (*Розов М.С.* Прошлое как ценность // Путь. 1992. № 1. С. 143).
- 31 *Рорти Р.* От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов // Вопр. философии. 2003. № 3. С. 30.
- 32 Там же. С. 41.
- 33 «Галилей и Дарвин, – пишет Рорти, – изгнали некоторые виды привидений (spooks), продемонстрировав достаточность материалистического подхода. Тем самым они облегчили нам переход от религиозной культуры к светской, философской» (Там же. С. 40).
- 34 См. об этом: *Знаков В.В.* Психология понимания правды. СПб., 1999; *Дубровский Д.И.* Обман. Философско-психологический анализ. М., 2010.
- 35 Об этом И.С.Тургенев написал стихотворение в прозе «Истина и правда». Вот заключительные слова из него: «Истина не может доставить блаженства... Вот Правда может. Это человеческое, наше земное дело... Правда и Справедливость! За Правду и умереть согласен. На знании истины вся жизнь построена; но как это “обладать ею”? Да еще находить в этом блаженство?»
- 36 *Кант И.* Изречения. Калининград, 2008. С. 28.
- 37 *Черников М.В.* Концепты «правда» и «истина» в русской культурной традиции // Общественные науки и современность. 1999. № 2. С. 172.
- 38 *Никифоров А.Л.* Философия науки: история и методология. М., 1998. С. 238.
- 39 «Реализация идей любой реформы, – писал А.С.Ахиезер, – зависит от того, в какой форме и степени миллионы людей примут (если примут) идеи реформаторов как свои собственные. То есть от того, действительно ли сегодня существует тождество правды и истины. Здесь и зарыта собака. Если правда и истина – одно и то же, то нет проблемы перехода. А если такая проблема есть, то не рухнут ли в пропасть между ними реформаторы со своими непереуверенными на язык правды идеями?» (*Ахиезер А.С.* Дебри неправды и метафизика истины // Общественные науки и современность. 1991. № 5. С. 31).
- 40 Там же. С. 32.
- 41 *Никифоров А.Л.* Философия науки: история и методология. М., 1998. С. 242–244.
- 42 *Гейзенберг В.* Шаги за горизонт. М., 1987. С. 193.



### **К определению понятия «научное знание» в культурно-исторической эпистемологии**

Одной из стержневых тем современной философии науки является тема социокультурной детерминации научно-познавательной деятельности (или, в иной концептуальной редакции, тема историко-культурной релятивности научного познания). При этом когда говорят о социокультурной детерминации науки, то, как правило, прежде всего имеют в виду влияние социальных и культурных детерминант того или иного культурно-исторического периода на содержание соответствующих научных представлений или на методологические основания выбора этих представлений учеными. Но есть и еще один важный аспект этой детерминации, к которому философы науки обращаются теперь все чаще и чаще. Это – социокультурная мотивация научно-познавательной деятельности, т. е. набор неких представлений о социальных и культурных целях познания, которые в своей совокупности образуют желание познавать и смысл научно-познавательной деятельности. Эти представления усваиваются ученым или навязываются ему с помощью социальных институтов и культурных механизмов. Они создают общий фон его деятельности, придают этой деятельности смысл и обеспечивают механизмы воспроизводства научной деятельности, ее преемственность.

Очевидно, что в этот набор мотивирующих представлений входят компоненты самого различного уровня и содержания, от личностно-карьерных до общекультурных, от мировоззренческих и гносеологических представлений о природе, возможностях и

целях познания до конъюктурно-государственных. И весь этот конгломерат скреплен некоторыми социальными и культурными ожиданиями от специализированной познавательной деятельности, ожиданиями, имеющими антропологические основания. До сравнительно недавних пор этот конгломерат концентрировался вокруг идеи истины как культурной ценности. Сегодня эту роль выполняют скорее технопрагматические соображения.

Я не буду сейчас подробно обсуждать контуры той идейной (и, если угодно, эмоциональной) ситуации, которая складывается ныне вокруг идеи истины. Все соответствующие процессы, так или иначе, в общем уже описаны. И оценки этих процессов, в общем, определены. Особенно в той части, где обсуждаются процессы, связанные со смещением науки из центра современной культуры и отказом от ее трактовки как стержня духовной жизни. Я лишь хочу обратить внимание на одно важное в контексте данной темы обстоятельство, связанное с этими процессами и дискуссиями вокруг них. Даже самый решительный отказ от оценки научно-познавательной деятельности как стержня современной духовной жизни, даже самые радикальные попытки сдвинуть науку на периферию культуры, как правило, не сопровождаются переоценкой ее практико-технологической эффективности. Признание духовной «невесильности» и даже неполноценности науки отнюдь не распространяется на ее прикладные возможности и ее технологическую мощь. И не важно, как оцениваются последствия этой мощи – положительно или отрицательно. Научное знание, несмотря ни на что, все равно воспринимается как сила, прежде всего, как технологическая сила. А вот как раз культурный смысл, связанный с понятием истины, уходит сегодня из социокультурных оценок знания.

Но может ли быть знание вне истины?

Ведь истина – не просто адекватная информация о мире. В европейской культуре понятие истины со времен Платона выражает особую форму приобщения к бытию, подлинность приобщения к бытию. Человек, постигший истину, меняется. В классической философии Нового времени постижение истины (в науке) было связано с приближением к Богу, которого мы постигаем, читая открытую Книгу бытия. Так думали и Декарт, и Локк, и Кант... Разные эпохи наполняли идею истины разным содержанием. Но всегда,

помимо соответствия знания объективному положению дел, идея истинности знания, так или иначе, указывала и на специфичность способа представления бытия именно в знании, фиксировала знание как самоценный способ сопричастности познающего познаваемому бытию. Тем самым истинность как характеристика знания выражала смысл именно познавательной активности человека. И в античной, и в средневековой науке бытие и благо мыслились единными и, стало быть, истинность знания означала не только его соответствие данному фрагменту бытия, но и способность знания донести до познающего смысл бытия как блага. Признание практической эффективности истинного знания в Новое время этому пониманию лишь способствовало. Практическая полезность знания налагалась на его фундаментальный онтологический смысл, сама приобретая глубинные онтологические основания и транслируя затем этот смысл в деятельность, основанную на знании, – в преобразование мира. В этом, а не в чисто прагматическом плане знание приравнивалось к силе Ф.Бэконом. Что и делало знание самодостаточным – ценностью, имеющей онтологический статус в мире человека. О культурно-исторических характеристиках знания и пойдет речь ниже<sup>1</sup>.

### **Знание как отображение**

Начну с утверждения, которое, по всей видимости, вызовет сегодня возражения у многих читателей именно в силу своей традиционности: *знание по самой своей сути, т. е. именно как знание, есть отображение объективной, от знания не зависящей, реальности*. Я, конечно, мог бы выбрать для обозначения сущностной характеристики знания и другой, менее, так сказать, «идеологически нагруженный» (особенно в глазах отечественного читателя) термин. Я мог бы употребить для тех же целей, скажем, термин «презентация», или даже «репрезентация» (как будет видно из дальнейшего, именно этот «знаковый» аспект знания чрезвычайно важен для понимания его природы). Но здесь, я думаю, это лишь затруднило бы восприятие моих дальнейших рассуждений, придав им ненужную концептуальную нагруженность. Я мог бы, скажем, обратиться к идее интенциональности сознания в феноменологи-

ческой традиции, что бесспорно существенно углубило бы мои рассуждения, но при этом обременило бы такой многосмысленностью, по поводу которой Герберт Шпигельберг, историк феноменологического движения, заметил: «Даже наиболее специфические и неоспоримые усмотрения – такие, как учение об интенциональной структуре сознания, – по-разному интерпретируются Brentano, Husserl, Heidegger, Sartre и Merleau-Ponty. Их сходства более чем компенсированы такими базовыми расхождениями, как те, что имеют место между идеалистической, реалистической и нейтралистской разновидностями феноменологии»<sup>2</sup>. Для меня же в данном случае важна, так сказать, исходная характеристика знания как такового, характеристика, образующая, конституирующая знание как феномен сознания и, в этом смысле, инвариантная по отношению к различным философским трактовкам. И абсолютно ничего не меняет в данном случае любой ответ на вопрос, существует ли эта объективная реальность независимо от того, знаю я о ней что-либо или нет. Здесь не важно, как может быть истолкована эта независимость реальности от знания – идеалистически, материалистически или «нейтралистски». Ибо сама постановка этого вопроса предполагает присутствие феномена знания в сознании и в культуре. Пусть даже эта «независимость» иллюзорна, пусть так, но вместе с рассеиванием этой иллюзии исчезает и знание как феномен нашего сознания и нашей культуры. Ибо знание при любом его понимании есть именно знание о чем-то таком, что знанием по самой своей сути, очевидно, не является – по крайней мере, в данной познавательной ситуации и в соотношении с чем знание вообще конституирует себя как знание.

Мне представляется, что в русском языке именно слово «отображение» позволяет наиболее ясно сказать то, что я хочу здесь сказать о природе знания. Дело в том, что, на мой взгляд, «отображение» очень удачно совмещает в себе два смысловых ракурса «объективности» как важнейшего параметра и условия «общения», как «интерсубъективности», т. е. вне всяких наивных онтологизаций этого понятия представленных в научном знании. Объективность, с одной стороны, указывает на общезначимость знания, основанную на возможности сообщить знаемое об объекте другому, передать его содержание всем членам научного сообщества, благодаря точному, стандартизированному языку науки. С другой стороны,

объективность знания указывает на его общезначимость, основанную на воспроизводимости объекта в познавательном отношении, на данности объекта в познании каждому, благодаря стандартизированной процедуре формирования знания. Очевидно, что общезначимость знания и в том, и в другом случае обладает объективностью в качестве отображения реальности. Но в первом случае акцент делается на отображении как выразимости для общения, для другого человека (для других членов сообщества). Во втором случае акцентируется сама принципиальная выразимость отображения (для познающего), внятность отображения, позволяющая его воспроизводить для себя и, тем самым, возможность столь же четкой данности его для других.

### **Об объективности и истинности знания**

В переведенной на русский язык статье Л.Дэстона<sup>3</sup> содержится интересный исторический обзор употребления термина «объективность» и, соответственно, термина «субъективность». На основе этого обзора он предпринимает попытку анализа идеи объективности в философско-методологическом сознании науки. В том, что касается анализа методологических функций понятия объективности, то сделан он Л.Дэстоном вполне в духе постпозитивистской (отчасти даже постмодернистской) философии науки, и потому далеко не все в его позиции я принимаю. Но сам обзор, выполненный им в традициях историко-семантического исследования, позволяет автору различить и четко представить оба смысловых ракурса объективности в практике науки. Ссылаясь на совместную работу с Питером Гэлисоном<sup>4</sup>, Л.Дэстон именует эти аспекты «коммунитарной» и «механической» объективностью.

«Механическая объективность, – пишет он, – выступала против такой субъективности, которая проявляется в проецировании содержания человеческого разума на природу, включая научное суждение, эстетическую идеализацию и лингвистическое искажение. Применяемые против этих зол средства были по преимуществу механическими: наблюдатель-человек заменялся регистрирующими механическими приборами, а зарисовки наблюдаемых явлений заменялись фотографиями. Коммунитарная

же объективность была направлена против такой субъективности, которая свойственна уникальному, и против узости взгляда и самозамкнутости как отдельных лиц, так и исследовательских коллективов»<sup>5</sup>. И далее он поясняет: «Если эмблемой механической объективности была неретушированная фотография, то эмблемой коммунитарной объективности была карта мира, составленная из кусочков усилиями сообщества рассеянных по всему земному шару наблюдателей»<sup>6</sup>.

Иными словами, «коммунитарная» объективность связана у Л.Дэстона с передаваемостью знания и напрямую является характеристикой языка науки. «Механическая» же объективность связана с процедурами над объектом, благодаря которым собственно и возникает знание и, с точки зрения автора статьи, противостоит языку (с его тенденцией проецировать на природу свое содержание). В этой трактовке механической объективности, между прочим, как раз и сказываются концептуальные (постпозитивистские) установки Л.Дэстона. Язык у Л.Дэстона, по крайней мере в данных статьях, фактически является для науки лишь языковой социокультурной средой, как бы извне окружающей науку и извне детерминирующей научно-познавательную деятельность. И вместо анализа роли (функции и цели для познающего) языка в познании Дэстон и Гэлисон строят общую схему: с одной стороны, «язык противостоит субъективности частного и уникального», с другой стороны язык «действует заодно с субъективностью разума, который вторгается повсюду и проецирует свои надежды и предрассудки на природу»<sup>7</sup>. Но такая апелляция к языку мало что объясняет, поскольку язык как таковой одновременно и уникален и универсален, он и проецирует и выражает. В результате, напрямую обращаясь к историко-культурному контексту формирования понятия научной объективности, Дэстон и Гэлисон не столько уточняют это понятие, сколько релятивизируют его. Главным социокультурным фактором этого контекста они считают утвердившееся в XIX столетии противостояние науки и искусства (как сферы уникального и невыразимого). Однако открытым остается самый интересный вопрос: как язык используется в познании?; чем мотивированно его употребление в научно-познавательной деятельности? Очевидно, ответить на эти вопросы без более или менее ясного сознания контуров познавательной деятельности просто невозможно. А вот

в этом плане значительно более интересными представляются мне описанные ими технические и организационные процессы в науке, которые интенсифицируются к XIX столетию, так что в начале этого столетия термины объективное и субъективное появляются в словарях со значениями, приближающимися к нынешним: объективное – это независимое от чьего-либо сознания, субъективное – зависящее от сознания каждого индивида. Применительно к теме данной статьи важно, что оба отмеченных выше смысла (и способа достижения) объективности («механический» и «коммунитарный») как мне представляется, удачно фиксируются в понятии «отображение», выражающем специфику знания как такового.

И еще по поводу «отображения». В эпистемологии и философии науки сегодня почти общепринятым является убеждение, что познание есть деятельность, конструктивная в своей основе, а ее результаты – знание – суть конструкции. Здесь я просто отмечу, что и в качестве «конструкции» знание все же репрезентирует (или презентует – в данном случае это не столь уж важно) не себя самое, а, так или иначе, указывает на нечто вне себя, и от себя отличное. От этого «указания» не может избавиться даже самый «радикальный конструктивизм», хотя, конечно же, представляет он себе это указание по-своему. Для меня же здесь важен именно этот «выход из себя», эпистемологический смысл которого очень точно схватывает утверждение, что знание «отображает» реальность. И в этом плане, кстати, отнюдь не бессмысленным является употребление даже таких «устаревших» терминов теории познания, как «отражение» или даже «копирование». Именно в «выходе знания из себя» заключается положительный эпистемологический смысл этих философских метафор, а отнюдь не в онтологизирующих их, зачастую довольно примитивных трактовках.

Не могу не дополнить последнее замечание. Сегодня в адрес теории отражения, сводившей все содержание духовной жизни человека к «презентации» объективной реальности, произносится столько гневных филиппик, что, за всеми этими упреками, как-то упускается из виду одно простое обстоятельство: знание по самой своей сути определяет себя как феномен вторичный. И теория отражения, даже в том виде, как ее сформулировал В.И. Ленин, есть лишь один из возможных вариантов осознания соответствующих характеристик знания. Вариант этот весьма уязвим с точки зрения

современной эпистемологии<sup>8</sup>, но, тем не менее, конституирующую характеристику знания схватывающий зачастую лучше, чем многие нынешние «продвинутые» концепции. Аналогичным образом рассуждал, например, Ч.С.Пирс, далеко не сторонник «теории отражения»: «Для того чтобы разрешить наши сомнения, необходимо, следовательно, найти метод, в соответствии с которым наши верования были бы определены не чем-то человеческим, но некоторым внешним постоянным фактором, чем-то таким, на что наше мышление не оказывает никакого воздействия (но что, в свою очередь, обнаруживает тенденцию оказывать влияние на мысль; иными словами, чем-то реальным)»<sup>9</sup>. Знание есть всегда указание на нечто, существующее принципиально иным образом, чем знание, но, тем не менее, так или иначе, познанное, в знании представленное... Если этого указания нет – нет и знания. Другой вопрос, как это указание трактуется, как это иное существование, на которое указывает знание, понимать. На эти вопросы и пытается ответить эпистемология и философско-методологическая рефлексия над наукой.

Моя собственная эпистемологическая позиция в этом вопросе близка к «научному реализму». Подчеркну – близка, а не совпадает. Тем не менее, как и научные реалисты (Дж. Дж. Сمارт, И.Ниинилуото, С.Псиллос и др.), я полагаю, что научные термины, даже в том случае, когда они указывают на непосредственно ненаблюдаемые, непосредственно не воспринимаемые нами сущности, все же имеют референцию, т. е. обозначают нечто реальное, существующее независимо от знания. И потому, между прочим, научные теории могут оцениваться на истинность<sup>10</sup>. При этом мне как неизменному стороннику деятельностного подхода наиболее близка позиция Дж. Гибсона<sup>11</sup> в интерпретации В.А.Лекторского: «Познание с этой точки зрения – это не что-то, происходящее “внутри” познающего существа, а динамический процесс, в котором психика, тело познающего существа и окружающий реальный мир – это лишь три аспекта некоей единой деятельности. Идущее от Декарта резкое противостояние “внутреннего” и “внешнего” снимается. Познание со всеми своими конструкциями имеет дело с реальностью. Вместе с тем познающее существо “вырезает” из реальности именно то, что соотносимо с его деятельностью»<sup>12</sup>. При этом, опять-таки, с моей точки зрения, чрезвычайно важно, что деятельность, в которую, так сказать, погружены и «окружаю-



щий мир», и «тело познающего существа», и тем более «психика», является культурно-исторической по самой своей сути. Когда научные реалисты пытаются обосновать свою апелляцию к реальности, с которой имеет дело научное познание, они начинают говорить о практико-технологической значимости знания, добытого в научной деятельности. Но технологическая успешность совсем не обязательно предполагает именно знание о мире. Это обстоятельство очень отчетливо подчеркнул современный (радикальный) эпистемологический конструктивизм. На мой взгляд, феномен знания о мире определяется в культуре лишь тогда, когда воспроизводится как самодостаточная культурная ценность, т. е. демонстрирует свою эффективность для получения нового знания. Лишь в этом процессе непрерывного, обусловленного именно культурными мотивами роста, расширения сферы объективной реальности существует знание о мире, о реальности. Трактовка знания как отображения фиксирует это обстоятельство достаточно отчетливо: знание есть отношение – отношение к миру, которое поддерживается лишь постольку, поскольку вновь и вновь относится к миру, т. е. выходит за свои пределы. Для чего, между прочим, требуется усилие – культурно осмысленное и социально поддержанное.

Таким образом, дан ли в знании объект или задан, но так или иначе объект познания знанием предполагается, и знание с ним как-то соотносится по вполне определенным, внутри знания заданным правилам. Этим знание отличается от некоторых схожих, но иных форм духовной активности. Для знания как когнитивного феномена данная характеристика является специфицирующей. Его стержневой параметр – истинность – как раз и есть прямое выражение того типа относительности, который конституирует знание. Это обстоятельство, между прочим, очень ясно фиксирует семантическая теория истины А.Тарского<sup>13</sup>. Его концепция истины потому и называется семантической, что описывает отношения, существующие между выражениями языка и объектами, на которые эти выражения указывают. При этом сам А.Тарский имел в виду классическую (корреспондентную) аристотелевскую позицию, которая состоит в том, что истина предложения – в его согласии (или соответствии) с реальностью<sup>14</sup>. И какие бы проблемы в истолковании этой ссылки на реальность ни возникали и внутри теории Тарского<sup>15</sup>, и вообще в трактовке понятия истины, тем не менее нельзя,

на мой взгляд, не признать: знание конституируется его указанием на некую реальность. А в тех (не таких уж редких, заметим) случаях, когда знание как бы теряет противостоящую ему реальность, оно немедленно трансформируется, скажем, в воображение (хотя и здесь, как правило, если, конечно, речь идет не о патологии, не о бреде, например, мы имеем дело именно с целенаправленным, т. е. вполне сознательным отказом от отображения реальности)<sup>16</sup>.

### **О рефлексивной природе знания**

Теперь, мне представляется, в определении феномена знания необходимо указать еще один важный момент: именно в силу того, что знание предполагает объект знания, оно невозможно вне сознания. Знание возможно только в сознании субъекта, способного, с помощью рефлексивных процедур особого рода, различить в своем сознании знание о мире и мир, как он существует сам по себе (т. е. существует независимо от знания о нем); различить образ действительности и действительность, которая в этом образе отображена; себя как субъекта познания и познаваемый объект. Эти различия, требующие сознательных усилий субъекта познания, как раз и очерчивают сферу, так сказать, интересов философско-методологической рефлексии над (научным) знанием, сферу ее компетенции и функций – познавательных и социально-культурных, коль скоро речь идет о культурном феномене – о науке.

Человек может «раствориться» в потоке личных переживаний, даже если эти переживания прямо связаны с внешними обстоятельствами. Предмет веры, объекты эстетического восприятия и некоторых форм духовно-практического переживания мира могут почти до неразличимости сливаться с содержанием соответствующих образов и именно переживаться человеком как нечто целостное, нерасчленимое, присутствующее в нем<sup>17</sup>. В знании же человек «раствориться» не может, тем более, в знании научном, утвердившемся в культуре. В сознании человек способен как бы отстраняться от содержания своих ментальных образов, фиксируя их в субъекте познания и относя их содержание к объекту. Наука как подсистема культуры (определенной культуры) существует постольку, поскольку способна удерживать эту отстраненность.

«Открытие» античными греками рефлексии Г.Г.Шпет считал событием настолько культурно значимым, что фактически маркировал им возникновение европейской культуры: «Чистый европеизм, – писал он, – пробудился в тот момент, когда первый луч рефлексии озарил человечеству его собственные переживания»<sup>18</sup>. В том числе, очевидно, «озарил» и когнитивное переживание ментальных образов, несущих информацию о мире. Собственно этим «озарением» и конституируется знание как культурный феномен.

Роль рефлексии, конституирующей знание, в более или менее ясном виде обнаруживается во всех ситуациях познания. В случае научного знания эта роль рефлексии не просто велика, она конституирует саму науку. Научное познание, научно-познавательная деятельность (как, впрочем, и философия) – «избыточный» социокультурный феномен, который сам собой, т. е. естественным путем, образоваться не может. Для его формирования необходимо культурное усилие. Наука вообще может существовать лишь в поддерживающей ее культурно-исторической среде. Помимо всего прочего, для ее образования необходимо уже достаточно развитое философское самосознание, в контексте которого и формируется собственно философско-методологическая рефлексия. Функция этого типа рефлексии над наукой состоит в том, чтобы, во-первых, определить для сообщества людей, профессионально занимающихся познанием, когнитивные нормы и стандарты, обеспечивающие выполнение именно такого рода (характерного для знания) способа указания на объект, и, вместе с тем, во-вторых, чтобы удержать культурный смысл усилия, направленного на выполнение этих норм и стандартов в размышлениях о мире.

Сегодня в научных исследованиях феномена знания (психологических, когнитологических, и даже специальных методологических) часто используются такие понятия, как «неявное знание» (я встречал даже «бессознательное знание») и пр. Во всех этих случаях речь идет о функционировании знания либо вообще вне рефлексии, т. е. вне осознанного различения знания и реальности, либо в контексте, так сказать, ослабленных вариантов рефлексивного сознания этого различения. Я думаю, что экстраполяция понятия знания на такого рода ситуации и, соответственно, «ослабление» самого понятия знания, в каждом конкретном случае требует инструментального оправдания. Речь идет о том, что любой

фрагмент знания предполагает «бахрому» более или менее явных и неявных, более или менее осознанных или вообще бессознательных допущений, предположений, уверенностей и пр. и пр. Но, в любом случае, мне представляются неоправданными попытки размыть само понятие знания за счет «ослабления» его сущностных характеристик.

Конечно, любая информация и даже любой навык сегодня может представляться как знание («знаю, как ездить на велосипеде» и пр.). Но для того, чтобы подобные способы рассмотрения соответствующих информационных явлений несли в себе хоть какой-нибудь эпистемологический смысл, необходимо иметь хоть сколько-нибудь четкое представление о знании как таковом. Говоря по аналогии, можно рассуждать о «языке пчел», но для того, чтобы это рассуждение было содержательным, нужно иметь в виду язык человеческого общения. Содержательно рассуждая о самых различных вариантах существования знания, следует все же ориентироваться на знание, получаемое в рамках специализированного, веками совершенствовавшегося типа познания, имеющего своей целью познание как таковое, и опираться при этом на опыт рефлексии над таким познанием. Следует также принять во внимание, что условием существования научного познания как социокультурного феномена является сама культурная возможность четкой и общезначимой идентификации в сознании познающего человека (человека, осознающего себя субъектом познания) собственно знания и познаваемой реальности. А функция философско-методологической рефлексии над наукой, повторю, как раз и состоит в том, чтобы предельно четко фиксировать условия их различения и соотнесения в науке. В этом состоит ее когнитивная и культурная роль – философско-методологическая рефлексия фиксирует формы (способы и процедуры), в которых содержание знания соотносится субъектом познания с объективной реальностью. Она определяет нормы конституирования знания как духовно-личностного феномена и удерживает знание как феномен культурный.

## Знание и Слово

В философии попытки зафиксировать специфические способы бытия знания в субъекте познания в его отличии от реального бытия объекта познания образуют одну из центральных тем на всем протяжении ее истории. Причем один из парадоксов этой истории состоит в том, что загадочным представляется по преимуществу как раз реальное бытие объекта. Тем не менее именно трактовки бытия знания определяют рассуждения о природе объекта. И поскольку эти трактовки способов бытия знания неразрывно связаны с решением фундаментальных (в этом смысле, вечных) философских проблем, в истории философии мы можем найти «веер» предложенных решений. Но история философии все же достаточно убедительно свидетельствует: все попытки найти имманентно присущие знанию способы его бытия вне его языковых воплощений, вне Слова, оказывались в конечном счете безуспешными, а возникавшие при этом «субстанциализации» знания «самого по себе» всегда, в конечном же счете, оказывались мистифицированным вариантом тех языковых форм, в которых знание фактически выражено и функционирует в системе культурных коммуникаций. Знание есть феномен именно словесный (языковой). И именно в Слове рефлексия отыскивает основания для конституирующего знание различения знания и объекта.

Греки, впервые открывшие для себя знание как культурный феномен и сотворившие науку, хорошо осознавали языковую природу познания. Они достаточно ясно отдавали себе отчет не только в том, что «выразимость» в Логосе, в Слове – принципиальная характеристика знания, но понимали также, что и само знание строится по канонам языка. Языка, разумеется, письменного – допускающего внимательное рефлексивное рассмотрение.

В силу уникальных особенностей античной Греции, Слово стало для греков мощным практическим организатором (и в политической жизни родного полиса, и в создании колоний, зачастую во враждебной среде, и в ремесленном изготовлении вещей). Слово осознавалось как инструмент и принцип устройства жизни – оно организовывало жизнь полиса, войну, торговлю, мир. И потому стало предметом их пристального внимания, результатом которого к VI веку до н. э. было появление теории стилей, канонов умест-

ности и целесообразности употребления Слова. И впервые именно в античной Греции поиск специфических языковых канонов представления знания о мире становится предметом рефлексивных размышлений. Глубинную связь Слова и Знания ясно осознавал уже Анаксимандр, считавший необходимым освободить Логос от стихотворной формы, чтобы оформить знание. «Элеаты, Гераклит и Демокрит, – писал Шпет, – по-видимому, <понимали> исследование познания в связи с языком»<sup>19</sup>. А.Ф.Лосев также отмечал существующую у греков связь познания с языком: «Мы уже знакомы с рассуждением Аристотеля об аналогии атомов Демокрита с буквами. Самое существенное сводится здесь к тому, что, по Демокриту, А от В отличается фигурой, *schemati*. Это значит, что Демокрит мыслит свой атом как фигуру, как маленькую фигуру типа буквенного образа. Более того, мы чуть ли не на каждом шагу наталкиваемся в античности на элементы, понимаемые в виде буквы. Само название “элемент” – *stoicheion* – значит “буква”»<sup>20</sup>. Я полагаю, так закладывались основания рефлексии, конституирующей знание в науке.

Достаточно эффективное, и ныне вполне эффективно «работающее», определение знания есть у Платона. Оно в принципе не бесспорно, да и сам Платон не был им удовлетворен, но, тем не менее, из него ясно видно – греки прекрасно осознавали, что значит знать: «...знание – это истинное мнение с объяснением, а мнение без объяснения находится за пределами знания. Что не имеет объяснения, то непознаваемо, <...> а то, что его имеет, познаваемо»<sup>21</sup>. И далее: «[объяснять – значит] выражать свою мысль звуками с помощью глаголов и имен, причем мнение как в зеркале или в воде отражается в потоке, изливающимся из уст»<sup>22</sup>.

Указание на «языковую» природу знания вновь возвращает нас к теме мотивации научно-познавательной деятельности как стержневой в определении знания философией науки. Ведь именно из Слова, из анализа языка науки исходит рефлексия, фиксирующая условия, нормы и стандарты научного познания, т. е. фиксирующая условия, нормы и стандарты различения и соотнесения реальности и знания о ней. На всем протяжении истории науки и во всех когнитивных ситуациях именно анализ научных текстов был исходным пунктом такой рефлексии. Так было в античной и средневековой науке. Так было и в Новое время, когда создавались первые учения о методе. Возникновение собственно методологии, конечно,

изменило характер рефлексии, но не ее суть и роль в познании. На анализ концептуального языка науки опирались позитивистские и неокантианские методологические концепции XIX в., из анализа языка науки исходили программы неопозитивизма. Надо полагать, что и сегодня, для того, чтобы прояснить причины «дескриптивности», т. е. «нормативного бессилия» современной методологии науки, ее неспособности очертить границы науки, отличить научное знание от псевдознания следует обратиться, прежде всего, к методологическим трактовкам роли слова в формировании знания. Но при этом важно понять, что, собственно, извлекает методология из анализа языковых форм бытия знания? На какие имманентные целевые установки познания она опирается в своих претензиях нормировать научно-познавательную деятельность?

Чтобы хоть как-то прояснить смысл поставленных здесь вопросов, приведу «говорящую» цитату из работы В.В.Бибихина «Внутренняя форма слова»:

«Выявление внутренней формы происходило в чем – в слове? В слове *отыскивали внутреннюю форму*, для Потебни слово *показывало* свою внутреннюю форму, как *око* в слове *окно*. Ведь *видно*, сказано самим словом: слово “окно” *отсылает* к оку, ну буквально *заставляет* заняться им, исследовать, как же око скрыто, заложено в слове “окно”. Исследователь наивно шел за этой указкой и радовался: я увидел, я нашел. *Но ведь он увидел, потому что слово ему указало*. Он схватился за то, *что* ему указало слово, и вся так называемая научная лингвистика бросается туда, куда указывает слово, изучая “смыслы”, денотаты, коннотации слова и т. д., и радуется, что так много может “раскрыть” в слове, “видеть” в нем. Потому что слово *указывает* на многое. Научная наивность не задается вопросом, не водит ли его слово за нос. Не скрывается ли существо слова как раз в этом *указывании* – не “око” зерно слова “окно”, а само вот это *указывание* слова “окно” на око и есть существо слова. Суть слова в том, чтобы *сказать*, с-казать, показать. Слово указывает на внутреннюю форму. Оно указывает или так, что где-то *внутри* есть *внутренняя форма*, или так, что оно, слово, *и есть само* внутренняя форма. Но слово *сначала* может указывать, и только потом, *поэтому*, мы смотрим туда, куда оно указывает, и видим там всевозможные вещи. Слово служит для отвода глаз от себя к вещам. Но там, куда мы смотрим по указке слова, слова уже

нет. Оно в *указывании*, в с-казывании. Здесь намечается другой, трудный подход к языку, не хоженный современной лингвистикой. Там, на том пути мы должны будем сначала спросить, что такое с-казывание, указывание. В каком свете оно возможно, откуда происходит свет. Откуда происходит то, что придает смысл указыванию, без чего указывание не имело бы смысла: выбор направления. Говоря о направлении, направленности, мы должны были бы задуматься о том, что *смысл* в своей сути и есть направленность. Но это совсем другая страна, совсем открылся бы другой пейзаж по сравнению с тем, в котором нас заставляла находиться внутренняя форма как порождение лингвистической науки»<sup>23</sup>.

В цитируемой работе В.В.Бибихина интересовала прежде всего и непосредственно «тайна» Слова – природа языка как онтологической и, по сути, конституирующей человека способности. Для меня также чрезвычайно важен именно такой взгляд на Слово, на язык, но меня этот аспект языка заботит в контексте куда более узкой и, отчасти, даже уходящей как бы в сторону от исканий В.В.Бибихина, темы – меня интересует в данном случае судьба феномена науки и методологической рефлексии, обеспечивающей, благодаря опоре на слово, культурное бытие «человека познающего», субъекта научного познания. В.В.Бибихин стремится раскрыть антропологическую роль слова в становлении человеческого рода. Я же рассматриваю эту роль почти исключительно в рамках культурно-исторической эпистемологии. В данной работе я рассматриваю человека как феномен европейской культуры, и соответствующим образом рассматриваю роль слова в его культурном бытии внутри определенной разновидности культурной деятельности, внутри науки. Да и взгляды наши на роль Слова в человеческом бытии далеко не вполне совпадают. Но мне важно, прежде всего, что понятие внутренней формы слова «повернуто» у В.В.Бибихина так, что позволяет мне прояснить («указать»), мимо чего в языке науки проходит современная «философия науки». А проходит она мимо этого, кстати, вместе с лингвистикой, которой, впрочем, до функций и проблем методологии никакого дела нет.

История методологии сложилась так, что из поля зрения «философии науки» практически полностью был вытеснен вопрос о самой «природе», о «качестве» той способности слова-знания, которая позволяет «отводить глаза от себя к вещам», о способ-



ности знания «указывать» (благодаря слову, с помощью слова, внутренней формой слова) на объект знания. Иначе говоря, качественные характеристики той способности слова, которую акцентирует В.В.Бибихин в приведенной выше цитате, ушли на периферию внимания также и в философско-методологической рефлексии над познавательной деятельностью. «Философия науки» сконцентрировалась на описании и нормировании формальных процедур, с помощью которых фактически выполняется это «указание» на объект, и тем самым как бы переняла лингвистический, т. е. позитивно-научный взгляд на язык, спроецировав этот взгляд на функции слова в формировании культурного феномена знания. Но ведь для лингвистики способность слова «указывать» на значения есть вполне «естественная» характеристика языка как знаковой системы, которую она и изучает (описывает, экспериментирует, объясняет, применяет). При этом, как и положено нормальной положительной науке, она не задает вопрос: почему?, для какой цели слово указывает на значения? Она задает вопрос: как?, просто маркируя контексты употребления. И отвечает именно на него.

Между тем в случаях, когда речь идет о познании, т. е. когда речь идет не о функционировании сложившегося языка науки в рамках усвоенных учеными образцов и установившихся языковых практик, а о перманентном формировании нового знания и новых языковых практик, т. е. когда речь идет об использовании языка как средства познания в собственном смысле слова, становится видно, что сама-то способность слова «указывать» на вещи «выполняется» лишь в силовом поле самосознания субъекта, «удерживается» усилием его рефлексии. Это «указывание» предполагает волевой, «энергичный» аспект и аспект культурный – «синергичный» (коль скоро речь идет не о случайном акте познания, а о познании как культурном феномене). Так что «указание» это требует колоссальных культурных и личных усилий. Сама наука может существовать лишь в силовом поле сознающего свои познавательные усилия человека. Здесь как раз вполне уместен вопрос, почему человек вообще это усилие предпринимает? Для чего ему творить новые языковые практики? Зачем? Что он надеется увидеть с их помощью? На такого рода вопросы науки вообще не отвечают, и не должны – позитивисты в данном случае абсолютно правы!

В сфере мотивации современной науки можно отчетливо проследить два типа установок, реализовавшихся в двух типах научного исследования – фундаментальном и прикладном. В фундаментальной науке рост знания достигается благодаря совершенствованию его содержания, в прикладной – благодаря повышению его эффективности применительно к внешней задаче. В первом случае исследование идет путем обобщения (и в этом смысле роста фундаментальности) знания, благодаря совершенствованию его концептуального аппарата, во втором – путем нарабатывания массив инструментальных уточнений. И главное, что важно для нас в данном случае, – это изменение акцентов в культурных функциях науки. В этом плане фундаментальная наука в качестве оппозиции прикладной науке выступает как определенная разновидность социокультурной деятельности по созданию и совершенствованию форм общезначимого представления действительности – форм универсального общения. Именно в этой своей функции она поддерживается ориентированной на Слово европейской культурой и компенсирует слишком непосредственную (и потому – разрушительную для научного познания) социально-прикладную обусловленность прикладной науки. Восстанавливая, в единстве с прикладной наукой, культурную и, соответственно, эпистемологическую самодостаточность познания, фундаментальная наука фактически сводит идущие из экономико-производственной сферы мощнейшие социокультурные влияния (в том числе и внутри прикладной науки) к роли форм инициации и развертывания гносеологически безупречного познавательного отношения субъекта познания к объекту.

Конечно, ориентация научно-познавательной деятельности на разработку и совершенствование знания как формы общения, формы общезначимого представления действительности может показаться чем-то весьма эфемерным, поддерживаемым далеко не очевидными и, как кажется, не столь уж насущными потребностями социума и культуры. И действительно, рядом с этой ориентацией на обобщение конкретная эффективность результатов прикладного исследования представляется чем-то куда более весомым. Даже абстракции прикладной математики не укладываются в «абстрактный» идеал совершенствования знания как формы общения, ибо прикладная математика ориентируется все же на вполне предмет-

ные условия решения тех или иных практических задач, разрешающие возможности компьютерной техники и пр. Тем не менее, именно этот идеал сохраняет собственно научные исследования в контексте прикладных установок, используя прикладной контекст как средство своего собственного развития и, более того, питает и расширяет этот контекст. Ибо в основании научно-познавательной деятельности лежат предельно широкие и в этом смысле основополагающие экзистенциально-культурные функции.

И в заключение. Предпринимая попытки проанализировать проблему определения научного знания, я пришел к выводу, что наметить хотя бы контуры ее философско-методологического решения можно, лишь погрузив соответствующую проблематику в контекст культурно-исторического сознания науки, осознания ее культурного смысла. И мне представляется, что такое погружение является условием эффективности обсуждения любой современной философско-методологической проблематики. Этот вывод и заставил меня ввести терминологический неологизм «культурно-историческая эпистемология». При этом я сразу и внятно хочу отметить: появление этого терминологического изобретения ни в коем случае не означает изобретение какой-то новой, «постмодернистской» версии эпистемологии. Это название призвано лишь акцентировать аспект философско-методологического рассмотрения научно-познавательной деятельности, в принципе, так или иначе присутствовавший в философской рефлексии над наукой. Этим неологизмом я хочу лишь подчеркнуть важность рассмотрения науки как культурного феномена даже в тех случаях, когда речь идет о формальных структурах научного знания, об анализе языка науки. Современная философия науки, погрузившись в обсуждение внутренних структур когнитивной деятельности в науке, утратила из виду, что научность – культурная, а не только техническая характеристика когнитивной активности, что познание обращено к истине как элементу культурного сознания и без понимания этой обращенности невозможно. Во всяком случае, научное познание. И что важнейшая функция методологии как самосознания науки – раскрывать культурный смысл познавательной деятельности. Сегодня, кажется, эта задача связана с возвращением непрагматического смысла в научно-познавательную деятельность, с возвращением научному знанию «достоинства» в отличие от полезности.

## Примечания

- 1 См.: Пружинин Б.И. Ratio serviens? Контуры культурно-исторической эпистемологии. М., 2009.
- 2 Шпигельберг Г. Феноменологическое движение: Ист. введение. М., 2002. С. 638.
- 3 Дэстон Л. Научная объективность со словами и без слов // Наука и научность в исторической перспективе. СПб., 2007.
- 4 Daston L., Galison P. The image of Objectivity // Representations. Fall, 1992. № 40. С. 81–128.
- 5 Дэстон Л. Научная объективность со словами и без слов. С. 41–42.
- 6 Там же. С. 42.
- 7 Там же. С. 37.
- 8 Анализ и критическую оценку теории отражения см.: Лекторский В.А. Теория познания // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 3. М., 2001. С. 178–180; Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001. С. 151–154.
- 9 Пирс Ч.С. Закрепление верования // Вопр. философии. 1996. № 12. С. 113.
- 10 Smart J.J. C. Philosophy and Scientific Realism. L., 1963; Psillos S. Scientific Realism: How Science Tracks Truth. L., 1999; Niiniluoto I. Critical Scientific Realism. Oxford, 1999. В отечественной литературе анализ научного реализма см.: Макеева Л.Б. Научный реализм и проблема истины // История философии. № 13. М., 2008; Научный реализм и проблемы эволюции научного знания. М., 1984.
- 11 Гибсон Дж. Экологическая теория зрительного восприятия. М., 1988.
- 12 Лекторский В.А. Дискуссия антиреализма и реализма в современной эпистемологии // Познание, понимание, конструирование. М., 2008. С. 25.
- 13 Tarski A. The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics // Philosophy and Phenomenology Research. Vol. 4 (1944). Русский перевод этой работы см. в кн.: Философия и логика Львовско-Варшавской школы. М., 1999; Аналитическая философия: становление и развитие (антология) / Ред. А.Ф.Грязнов. М., 1998.
- 14 Современный немецкий исследователь Лоренц Пунтель определяет понимание истины А.Тарским, как «интуитивное». См. об этом: Соболева М.Е. Истина: свойство, оператор, событие? // Вопр. философии. 2008. № 2. С. 121.
- 15 См.: Патнэм Х. Разум, истина и история. М., 2002; Davidson D. The Structure and Content of Truth // Journal of Philosophy. 1990. Vol. 87. Никуфоров А.Л. Понятие истины в философии науки XX века // Проблема истины в современной философии науки. М., 1987; Макеева Л.Б. Научный реализм и проблема истины.
- 16 Для понимания современных эпистемологических последствий, связанных с проблемой объективации таких необъективируемых феноменов, как *воображение, бред, иллюзия, галлюцинация* и др., см.: Автономова Н.С. Идея символизма у И.Канта и Ж.Лакана // Тр. семинара по герменевтике (Герменеус). Вып. 1. Одесса, 1999. С. 86–105.
- 17 Сошлюсь, к примеру, на И.Канта: «...Под эстетической идеей я понимаю такое представление воображения, которое заставляет напряженно думать без того, чтобы ему могла быть адекватна какая-либо определенная мысль, то

есть *понятие*; поэтому язык никогда не может полностью выразить и сделать понятным это представление. Легко заметить, что эта идея как бы находится в обратном соответствии (pendant) с *идеей разума*, представляющей собой понятие, которому никогда не может быть адекватно *созерцание* (*представление воображения*)» (Кант И. Критика способности суждения. § 49).

- 18 Шпет Г.Г. Мудрость или разум // Шпет Г.Г. Philosophia Natalis: Избр. психолого-педагог. тр. М., 2006. С. 314.
- 19 Конспект курса лекций Г.Г.Шпета по истории наук // Щедрина Т.Г. Архив эпохи: тематическое единство русской философии. М., 2008. С. 278.
- 20 Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ч. II. Гл. 7. § 5. Т. I. М., 1963. С. 469.
- 21 Платон. Теэтет 201с–206d // Платон. Соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1993. С. 263.
- 22 Там же. С. 269.
- 23 Бибихин В.В. Внутренняя форма слова. СПб., 2008. С. 417–418.

## Дескриптивное и прескриптивное знание как предмет эпистемологии

### Постановка проблемы

В большинстве современных эпистемологических работ исследуется знание вообще, без разделения его на описывающее, дескриптивное, и предписывающее, прескриптивное. Фактически же эти исследования ведутся на материале только дескриптивного знания. В итоге *эпистемология сводится к исследованию дескрипций*. Но ведь это все равно что создавать теорию игр на материале, скажем, только преферанса. Логически возможны три способа устранить эту неувязку.

Самый простой сводится к утверждению, что предписания знаниями не являются и, следовательно, в предмет эпистемологии не входят. *Знания – это только описания, а эпистемология – это наука об описаниях*. Явно этот тезис формулируют редко, но в качестве рабочей посылки он по существу общепринят.

Авторы, полагающие, что прескрипции – тоже знания, уходят от необходимости исследовать их, а также их соотношение с дескрипциями в релятивизм: так размыывают границу между прескрипциями и дескрипциями, что вопрос об их сходстве, различии и взаимосвязи теряет смысл. Именно в этом, на мой взгляд, суть концепции Г.Райла<sup>1</sup>.

Третья точка зрения основана на том факте, что прескрипции не исчезают оттого, что их исключили из предмета эпистемологии. Не исчезает и задача исследовать их взаимосвязь, с одной стороны, с дескрипциями, а с другой, – с практическими действиями. Дескрипции и прескрипции – это две генетически связанные фор-

мы *знания*: сначала мы отвечаем на вопрос, что представляет собой предмет, а затем – на вопрос, как преобразовать его, чтобы превратить в средство удовлетворения наших потребностей, т. е. в ценность. И задача эпистемологии – понять, как, по каким законам дескрипции перерабатываются в прескрипции, а прескрипции – в структуру практических действий. В ряде работ я принял участие в решении этой задачи<sup>2</sup>. Здесь предполагается систематизировать и дополнить полученные результаты.

*Сначала договоримся о словах.* Термины «дескрипция» и «описание» будут употребляться как синонимы. Поскольку дескрипции отвечают на вопрос, *что* представляет собой исследуемый объект, их, с легкой руки Г.Райла, называют *знаниями «что»*. Термины «прескрипция» и «предписание» также употребляются как синонимы. Поскольку прескрипции отвечают на вопрос, *как* нужно преобразовать объект, чтобы превратить его в средство удовлетворения потребности, их называют также *знаниями «как»*. С помощью описаний мы исследуем мир, с помощью предписаний – преобразуем. Сверхцель описывающего знания – всеведение, сверхцель предписывающего – всемогущество. И здесь возникает вопрос, без ответа на который вопрос о соотношении дескрипций и прескрипций решить нельзя:

### **Является ли деление всех знаний на описывающие и предписывающие полным и неперекрещивающимся?**

Предложение «Он курит» – дескрипция, предложение «Не курить!» – прескрипция. А куда отнести оценки («Курить вредно»), предпочтения («Уж лучше пить, чем курить») и нормы («Здесь не курят»)? Можно ли включить их в класс описаний?

*Начну с оценок.* Буду исходить из посылки, что описания делятся на истинные и ложные, а предписания – на рациональные и нерациональные. До недавнего времени оценки включали в класс описаний и, следовательно, делили на истинные и ложные. Сегодня эта традиция объявлена «старой и ошибочной»<sup>3</sup>: «Оценочное утверждение не является ни истинным, ни ложным. Оно стоит, как говорят, вне категории истины. Истина характеризует отношение между описательным утверждением и действительностью; оценки не являются описаниями»<sup>4</sup>.

Итак, оценки – не описания. Но и не предписания: из афоризма Мао Цзэдуна «Бедность – это хорошо!» можно *вывести* предписание, но само оно предписанием не является. Следовательно, оценки стоят не только «вне категории истинности», но и вне категории рациональности. Следовательно, они входят в какой-то *третий класс*. В какой? А.А.Ивин так отвечает на этот вопрос: «Ценностные суждения субъективны и закрыты для рациональной оценки»<sup>5</sup>. Эту точку зрения разделяют и другие авторы, например, А.П.Огурцов<sup>6</sup>. Но выражения, закрытые для рациональной оценки, – это *бессмысленные выражения*. Едва ли авторы хотели сказать именно это. Тогда что они хотели сказать? Ответа нет, а это значит, что исключение оценок из класса описаний порождает не меньшие трудности, чем включение их в этот класс. Причем эти трудности *вторичны*: они порождены средствами избавления от *первичных* трудностей. Это, так сказать, болезнь, вызванная лекарством от другой болезни. Я вижу единственный выход из сложившейся ситуации: вернуться к традиционной точке зрения, согласно которой оценки – это описания, и преодолеть порождаемые ею *первичные* трудности на основе ее собственных исходных принципов.

Для этого нужно ответить на школьный вопрос: что такое *оценка*? Ответ прост: *оценка* – это констатация *ценности* объекта. Но возникает новый, уже не школьный вопрос:

### **Что такое ценность?**

Перед авторами, определяющими эпистемологию как науку об описаниях и исключаящими оценки из класса описаний, этот вопрос не стоит. В этой «экономии мышления» – главная притягательная сила их концепции. Но тем, кто хочет вернуть оценки в класс описаний, на этот вопрос ответить необходимо. Можно возразить, что это не эпистемологический, а *аксиологический* вопрос, и в задачу эпистемолога ответ на него не входит. Это верно, и в развитой науке, например в химии, исследователь берет нужный ему ответ на физический вопрос из физической литературы. Но наша философия все еще находится в состоянии полунатурального хозяйства, и доведение аксиологического определения ценности до



состояния, пригодного для ответа на эпистемологический вопрос, являются ли оценки дескрипциями, приходится осуществлять самому эпистемологу.

Для эпистемологии это довольно типичная картина. Застой в исследовании многих ее проблем объясняется именно тем, что ключ к их решению находится в других областях философии, и чтобы получить его, необходимо «лезть не в свое дело». Итак, что такое ценность?

Снова начну с терминологии, с вопроса о соотношении слов «ценность» и «благо». Сегодня по этому вопросу существует более десяти точек зрения<sup>7</sup>. Г.Риккерт, например, употребляет эти термины как синонимы, в частности, когда называет картину и ценностью, и благом<sup>8</sup>. Но затем он обнаруживает еще одно значение термина «ценность»: ценностью *картины* он называет то ее *свойство*, которое делает ее ценностью или, что то же самое, благом. Итак, ценность-объект – это носитель ценности-признака. Я принимаю эту терминологию: из контекста обычно ясно, о какой ценности идет речь: о ценности-объекте или о ценности признака.

Платон считал «благо» основной философской категорией, а вопрос, как достичь блага, – основным вопросом философии. Но за века беспощадной эксплуатации в философии и теологии термин «благо» приобрел сентиментально-ханжескую окраску. Поэтому в середине XIX в. Ницше и заменил его более академичным термином «ценность». Его основное произведение «Воля к власти» в первом варианте имело подзаголовки «Опыт переоценки всех ценностей». Благодаря Ницше, считает М.Хайдеггер, категория «ценность» «вырвалась вперед и размахнулась до господства чего-то самой собой разумеющегося»<sup>9</sup>. Начну ее анализ с того времени, когда она выступала еще под своей «девичьей фамилией».

Вот как определял благо Платон: «*Благо есть не что иное, как удовольствие, и зло – не что иное, как страдание*»<sup>10</sup>. Это определение явно противоречит нашей сегодняшней интуиции: благом мы называем не удовольствие, а *источник удовольствия*, например, хлеб, а не удовольствие от его съедания. Удовольствие называют блаженством, а благо определяют как источник блаженства. Таково второе понимание блага.

Но и оно наталкивается на контрпример: пища является источником удовольствия, пока утоляет голод, и превращается в источник муки, когда голод удовлетворен, а потребление пищи продолжается: вспомним дьявольскую уху. Так возникает третья, более глубокое определение блага: это средство удовлетворения желания.

Но желаний у каждого человека – необозримое множество. Бывает так, что он буквально разрывается между ними. Приходится *выбирать*. Желание, подлежащее удовлетворению в результате выбора, называют волей или волеием. Отсюда – четвертое определение блага: это средство удовлетворения волеия.

Но и это не все. Важную роль в рассуждениях о благе и блаженстве играет понятие *цели*. *Цель – это объект желания*. Отсюда пятое определение блага: это средство достижения цели.

Три последних его определения: 1) как средства удовлетворения желания, 2) как средства удовлетворения волеия и 3) как средства достижения цели – наталкиваются на новый контрпример, выражаемый известной поговоркой: «Когда Бог хочет нас наказать, он выполняет наши желания». Есть желания, удовлетворение которых сначала приносит кратковременное удовольствие, но затем перекрывается страданием. Пример – наркотики.

Чтобы преодолеть и этот контрпример, *необходимо различить желание и потребность*. Потребность, например в пище, объективна. Это необходимость или, как еще говорят, нужда в средствах для поддержания физической и духовной жизни индивида. Желание, например, голод или жажда, – это субъективный образ *потребности*. Потребность первична, желание вторично. Отсюда шестое определение блага: *это средство удовлетворения потребности*.

Итак, мы рассмотрели шесть ответов на вопрос, что есть благо, или, что то же самое, ценность: 1) блаженство; 2) источник блаженства; 3) средство удовлетворения желания; 4) средство удовлетворения волеия; 5) средство достижения цели; 6) средство удовлетворения потребности. Все шесть определений не исключают, а дополняют друг друга, и, взятые вместе, дают целостное представление о благе (ценности). Но *ключевое понятие в учении о ценности – «потребность»*.

Так думают не все. Одним из создателей *философии ценностей* считается Г.Риккерт. Но в его исследовании ценности понятие потребности вообще отсутствует. Это вынуждает его формулировать

весьма странные высказывания, вроде следующих: «Для ценности как ценности вопрос о ее существовании лишен всякого смысла»<sup>11</sup>: «Сами ценности... не относятся ни к области объектов, ни к области субъектов. Они образуют совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта. Если, следовательно, мир состоит из действительности и ценностей, то в противоречии обоих этих царств и заключается *мировая проблема*»<sup>12</sup>.

Я понимаю этот текст так: реальность делится на объективную и субъективную; ценности не принадлежат ни к той, ни к другой; она входит в некий третий мир, и этот факт порождает «мировую проблему». На мой взгляд, эта проблема исчезает, если ценность понимать как специфическое диспозиционное свойство явлений объективной и субъективной реальности – их способность удовлетворять одну из человеческих потребностей. Подчеркиваю: так понимаемой ценностью обладают явления не только объективного мира, но и сознания, например, нравственные принципы. Когда говорят: «Мы дорожим своими ценностями», имеют в виду именно их. Итак, оценки – это суждения о ценностях, ценность – это средство удовлетворения потребности.

### **А что такое потребность?**

Ответ на этот вопрос является ключом к пониманию не только ценности и, следовательно, оценки, но и *предписания*, о котором пойдет речь во второй части статьи. Ведь предписание – это инструкция по созданию *ценностей*, а ценности – это средства удовлетворения *потребностей*.

Но вопрос, что такое потребность, – это не *эпистемологический* и даже не *аксиологический* вопрос. Он входит в предмет *психологии*. Снова, таким образом, ключ к решению эпистемологических проблем приходится искать за пределами эпистемологии.

При этом я буду опираться на изданную под грифом «Мэтры мировой психологии» книгу ведущего отечественного специалиста по теории мотиваций В.Вилюнаса «Психология развития мотивации» (СПб., 2006). Он тщательно анализирует определения потребности, существующие в отечественной и мировой литературе, а затем предлагает свое собственное:

«С общебиологической точки зрения потребность представляет собой такую нужду живого организма, в отношении которой он вооружен специальными механизмами ее обнаружения и устранения, иначе говоря, потребность – это не только конституируемая нужда, но и определенный закрепившийся (в фило- и онтогенезе) способ ее удовлетворения»<sup>13</sup>.

У меня нет здесь возможности аргументированно проанализировать и это, и другие понимания потребности. Ограничусь тем, что, опираясь на их предварительный анализ, приведу и тщательно обосную собственное ее понимание. Интересующиеся могут сделать соответствующие сопоставления.

### **Потребность и необходимость**

С общефилософской точки зрения человек – это открытая система. Чтобы выжить и оставить потомство, ему *необходимо* обмениваться с окружающей средой материей, энергией и информацией. Этот обмен *потребен* человеку, у него есть *потребность* в нем. Мы видим, таким образом, что в определении потребности фигурирует фундаментальная философская категория: «*необходимость*». Она относится к «потребности» как родовое понятие к видовому: потребность – это частный случай необходимости<sup>14</sup>. Пища *необходима* для физического существования человека и в этом смысле *потребна* ему, следовательно, *необходимость* в пище является его *потребностью*. Музыка *необходима* для создания и сохранения духовного мира человека; в этом смысле она *потребна* ему. Соответственно, *необходимость* слушать музыку является его *потребностью*. В общей форме: объект, *необходимый* для физического или духовного существования человека, называют *потребным* ему, а *необходимость* в нем – его *потребностью*. Отсюда следует, что всякая потребность *объективна*, в отличие от желания, в котором она осознается.

Неудовлетворенную потребность называют *нуждой*: говоря, что человек нуждается в жилье, имеют в виду, что его потребность в жилье не удовлетворена. Удовлетворенная потребность *нуждой* не называется, хотя и продолжает существовать латентно. Существовать перестает нужда и желание как форма ее осознания.

Желание называют также голодом или жаждой. Жажда бывает не только физической, но и духовной. Вспомним пушкинское: «Духовной жаждою томим, в пустыне мрачной я влачился...»

В животном мире противоречие между витальными потребностями и недостаточными средствами их удовлетворения разрешается за счет гибели животных. Противоречие между витальными потребностями человека и недостаточными средствами их удовлетворения (благами) разрешается за счет создания благ, т. е. за счет труда. Необходимость создавать блага – тоже потребность, но *вторичная*. Она осознается в волеии. Волений нет у животных. Голодная лошадь, добравшись до мешка с посевным зерном, съедает его, голодный человек бросает его в землю.

Эта *вторичная, созидательная* потребность первоначально воспринимается человеком как противоречащая его природе. Не случайно труд в Библии трактуется как наказание за грехопадение. Но, повторяясь из поколения в поколение, он произвел в физическом и духовном мире человека такие изменения, для сохранения которых стал потребностью уже в *первичном, потребительском* смысле. Из-за невозможности заниматься любимым делом человек страдает не меньше, чем от физического голода. Произошло отрицание отрицания, возвращение к первичной потребности на высшей ступени. Впрочем, не стоит романтизировать ситуацию: для многих людей труд до сих пор – библейское наказание.

Удовлетворение потребностей всех трех типов награждается положительными эмоциями. Но это разные эмоции: от съедания хлеба человек испытывает *удовольствие*, от его выращивания – *удовлетворение*, а от занятия любимым делом хлебороба – и удовлетворение, и удовольствие. В своем единстве эти два типа положительных эмоций образуют высшую форму положительного эмоционального состояния человека – счастье.

Из сказанного следует, что в самом объективном мире труд, направленный на удовлетворение потребностей, первичен, а положительные эмоции вторичны. Положительные эмоции – это кнут, которым природа заставляет животное и человека выполнять свои законы. Но в сознании человека отношение между ними перевернуто: положительные эмоции для него – цель, а труд – плата за них, которую он всеми силами пытается уменьшить, а то и вовсе устранить. Это ведет к появлению псевдопотребностей, единственное назначение

которых – быть источником положительных эмоций. Разница между ними и реальными потребностями очевидна, если взять крайние случаи, например, наркоманию и потребность в пище. Но чем ближе к середине, тем труднее эту границу провести. Но от проведения этой границы зависит понимание и ценности, и оценочных суждений, и ответ на вопрос, являются ли оценочные суждения дескрипциями.

Фундаментальные проблемы требуют фундаментальных средств для своего решения. Я утверждаю: критерием для отличия потребностей от псевдопотребностей, в том числе и от патологических зависимостей типа наркотической, является их соответствии *смыслу человеческой жизни*<sup>15</sup>. Снова, таким образом, ключ к решению гносеологической проблемы приходится искать в другой области философии, на этот раз – в этике.

### Ценности и смысл жизни

В смысле жизни две стороны: субъективная и объективная. Субъективная заключается в достижении счастья, т. е. максимального из доступных человеку положительных эмоциональных состояний, а объективная – в действиях, направленных на сохранение жизни и продление рода. Эти две стороны связаны: счастье сравнивают с отмашкой флажком, фиксирующим попадание в цель.

*Но потребность в счастье не насыщаемы.* Никакая конечная продолжительность жизни и никакое конечное количество положительных эмоций не способно удовлетворить ее полностью. Лишь бесконечное по продолжительности и абсолютное по глубине счастье смогло бы нас насытить. Но представляется очевидным, что в мире, развивающемся по законам природы, эта цель недостижима. Но если она недостижима основе законов природы, то ее можно достичь в результате отмены этих законов, т. е. чуда. А отменить их может тот, кто их дал ей, т. е. Бог. Достаточно лишь попросить его об этом. Религиозные храмы – это именно те места, в которых возносятся к Богу просьбы об этом чуде главном чуде – вечном блаженстве по окончании земной жизни.

Но по мере развития науки и техники становится все яснее, что мечта о блаженном бессмертии осуществима и на основе законов природы, но, разумеется, не сразу по окончании земной жизни,

как обещает религия, а в процессе исторического развития науки и техники. Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить продолжительность и качество жизни европейцев начала XX и начала XXI в.

Это наблюдение и дает ответ на вопрос, как отличить настоящую потребность от псевдопотребности и, следовательно, настоящую ценность от псевдоценности. Удовлетворение человеком своих настоящих потребностей приближает и его самого, и все человечество к сверхцели вечного блаженства, первоначально осознанной в экстатических картинах христианского рая, мусульманской джанны, буддийской нирваны и т. д. Удовлетворение же псевдопотребностей, например, наркотической, в объективной реальности ведет к болезням, сокращению жизни и, как правило, оставляет наркомана без потомства, а в субъективной реальности вызывает страдания, превышающие полученное наслаждение. Если бы наркотической зависимостью страдало все человечество, оно давно перестало бы существовать. То же самое произошло бы, если бы оно тратило свой трудовой потенциал на удовлетворение других искусственных зависимостей типа игромании, шопингомании и т. д. Можно украсть деньги, но нельзя украсть эмоции. За них все равно приходится платить: либо трудом, либо страданиями, превышающими «украденное» удовольствие, либо атрофией способности испытывать положительные эмоции, бесчувствием, а в конечном счете – уходом с исторической арены.

Если под блаженным сверхчеловеком понимать не жителя рая, а человека будущего, который возникнет в результате развития науки и техники, то в качестве критерия, отличающего реальную потребность от псевдопотребности, можно принять следующее высказывание В.С.Соловьева: «И вот настоящий критерий для оценки всех дел и явлений в мире: насколько каждое из них соответствует условиям, необходимым для перерождения смертного и страдающего человека в блаженного сверхчеловека»<sup>16</sup>.

### **Оценки – это описания**

Проведенных уточнений достаточно для ответа на вопрос, ради которого мы их осуществляли: являются ли оценки описаниями и, следовательно, делятся ли они на истинные и ложные?

Потребность в воздухе, воде, пище, общении с произведениями искусства и т. д. – *реальна*. Реально и средство ее удовлетворения, т. е. *ценность*: воздух, вода, хлеб, музыка, идеи и т. д. Реально и *отношение соответствия или несоответствия* между потребностью и средством ее удовлетворения. Оценочные суждения констатируют эти реальные *отношения* между реально существующими сущностями. Следовательно, они делятся на истинные и ложные. Тезис доказан.

### Эпистемология и релятивизм

Пример с исключением оценочных суждений из класса дескрипций позволяет увидеть «тайну» современного релятивизма, над которой я довольно основательно размышлял<sup>17</sup>. В терминах теории Т.Куна ее можно описать так. В рамках *нормальной* науки возникает «*головоломка*» – проблема, разрешимая на основе *парадигмы*, т. е. исходных принципов этой теории, например, парадокс «лжец» в классической теории истины, парадокс Рассела в канторовской теории множеств, проблема полноты квантовой механики или, как в данном случае, – проблема истинности оценочных суждений. Это реальные проблемы, их открытие является серьезным научным результатом. Однако их разрешение на основе исходных принципов той науки, внутри которой они возникли, требует большого труда. Причем, как и разрешение любой головоломки, этот труд особой славой не приносит. Возникает соблазн выдать головоломку за контрпример исходным принципам теории и объявить о ее кризисе, а еще лучше – о «кончине». Слава, по крайней мере на короткий период, гарантирована. И что с того, что это слава Герострата!

Размышляя над подобного рода псевдореволюциями, которые множатся сегодня как грибы после дождя (со слова «кризис» модно начинать сегодня исследование чуть ли не любой философской проблемы), я всегда невольно вспоминаю доктора Пилюлькина из «Приключений Незнайки»: перед каждым больным он произносил одну и ту же фразу: «Медицина бессильна». Страшно подумать, что произойдет, если под давлением постмодернизма и его методологической основы – релятивизма в пилюлькиных превратятся все профессиональные эпистемологи.



## Суждения предпочтения – это описания

Включение оценочных суждений в класс описаний с логической необходимостью ведет к включению в него же и суждений предпочтения – предмета логики предпочтений. Ведь предпочтения, например, афоризм Козьмы Пруtkова «Лучше быть богатым и здоровым, чем бедным и больным», *вторичны* по отношению к оценкам: это результат их сравнения между собой. И если оценки – это описания, то и суждения предпочтения – тоже описания. Следовательно, они делятся на истинные и ложные.

## Нормативные высказывания – тоже описания

Чтобы доказать этот тезис, нужно казать, что такое норма. Начну несколько издалека. Норма – частный случай меры, а мера – это интервал, в границах которого предмет, изменяясь количественно, сохраняет свое качество. Например, мера для жидкого состояния воды – интервал температур от нуля до ста градусов. Норма же – это интервал, в границах которого объект, изменяясь количественно, сохраняет особое, чисто социальное качество – *ценность*. Например, в интервале температур от нуля до ста градусов вода сохраняет способность охлаждать двигатель.

Подчеркиваю: «норма» – это понятие общественно-историческое. Оно применимо лишь к явлениям культуры. Не существует норм для природных объектов. Говорить, например, о нормальной звезде или нормальной температуре на Марсе некорректно. Здесь больше подходит термин «обычный».

Нормативные высказывания представляют собой квинтэссенцию человеческого опыта и потому входят в социальный геном человечества. Их нередко засекречивают, тщательно берегут и передают от поколения к поколению. В итоге возникает целая система *этических, юридических, технических, педагогических, грамматических, логических и прочих нормативных высказываний*, которые для краткости называют нормами и, как следствие, путают с самими нормами.

Имеется принципиальное сходство между нормативными высказываниями и *писаными* законами науки. И те, и другие ничего не навязывают. Им добровольно следует человек, желающий добиться

успеха в деле. Г.Х. фон Вригт пишет в связи с этим: «Можно... отказаться от мысли о стоящей за нормами “воле” и говорить *только об идеальном* положении дел, рассматриваемом в нормативном порядке»<sup>18</sup>. В нормативном высказывании говорится о том, как *делают* то, что человек сам хочет сделать, *wie man macht*, как говорят немцы: сколько соли *кладут* в суп, какое лекарство *принимают* от гриппа и т. д. Человеку, который делает что-то для себя, не придет в голову нарушить норму, например, пересолить суп. Вот почему *в нормативном высказывании нет принуждения*. Соблазн нарушить норму возникает у людей, делающих что-то для других. Чтобы противостоять этому соблазну, нормы переформулируются в предписания, за нарушение которых предусматриваются наказания.

Из сказанного чисто логически следует, что нормативные высказывания – это описания, делящиеся на истинные и ложные: они представляют собой описания норм, а норма, как и любая мера, объективна.

*Резюмирую.* Оценочные суждения, суждения предпочтения и нормативные суждения входят в класс дескрипций и делятся на истинные и ложные. Вместе с ними в этот класс входят и *констатирующие суждения*, но их статус дескрипций никто не оспаривает. Пояснений требует лишь сам термин «констатирующие суждения». Обозначаемые им суждения называют также фактуальными суждениями или суждениями о фактах<sup>19</sup>. Это название противоречит моей интуиции: мне трудно назвать *фактом* то, о чем говорит, например, теорема Пифагора или закон всемирного тяготения. Факт, на мой взгляд, *индивидуален*. На него можно указать пальцем. Это положение вещей, сложившееся в данный момент времени в данной области пространства. Поэтому, вплоть до появления более удачного термина, я буду называть дескрипции, остающиеся за вычетом оценок, предпочтений и норм, *констатациями*.

Сказанного об описаниях достаточно, чтобы перейти к следующему вопросу:

### Что такое предписания?

Предписание – это *волеизъявление*. Но не для всех волеизъявлений подходит термин «предписание». Для просьбы больше подошел бы принятый в грамматике термин «побуждение»<sup>20</sup>. Одна-

ко не будем менять сложившуюся терминологию. Границу между описаниями и предписаниями трудно провести не только из-за неопределенного статуса оценок, предпочтений и норм, но и из-за избытка форм, в которых выражаются сами предписания. Наиболее адекватная из них – глагол в повелительном (побудительном) наклонении: «Не курить!», «Не трогать!», «Смирно!» и т. д. Но чем цивилизованнее общество, тем дальше грамматическая форма предписания отстоит от побудительного наклонения. *Повеление* «Не курить!», например, заменяют *нормой* «У нас не курят», оценочным суждением «Куренье вредно для окружающих», констатирующим предложением «Вы курите!», и даже вопросом: «Вы курите?». Эта «маскировка» предписаний под описания и вопросы основана на уверенности, что цивилизованный человек сам преобразует вежливую форму предписания в адекватную. Роль предписаний навязана описаниям социумом. Они играют ее не по гносеологическим, а по социальным правилам. В своей же *первичной, «природной»* форме предписания выражаются глаголами побудительного наклонения. Рассмотрим их именно в этой, первичной форме.

В любом предписании две стороны: информативная и волевая. Информативная содержит норму, волевая – энергию, которая заставляет предписание выполнять. Без волевого импульса предписание напоминает автомобиль без бензина. Лот воли, говорит А.Шопенгауэр, весит больше, чем тонна аргументов. Проанализируем содержательную сторону предписания.

Напомню, что писания делятся на истинные и ложные, а предписания – на рациональные и нерациональные. Это ставит нас перед новым вопросом:

### **Что такое рациональность предписаний?**

О *рациональности вообще* написаны библиотеки. Работ, посвященных рациональности *именно и только* предписаний, я не встречал. Это позволяет мне рассчитывать на определенную снисходительность читателей к предпринимаемой ниже попытке продвинуться в решении этой проблемы.

Истинность описания – это бинарное отношение соответствия между описанием и его предметом. Рациональность предписания – это единство трех его отношений соответствия: к потребностям, к законам природы и к уровню развития производительных сил. Схематически:



Предписание рационально только в том случае, если обладает всеми тремя соответствиями. Если оно соответствует потребностям и законам природы, но противоречит уровню развития производительных сил, рациональным его назвать нельзя. Например, сегодня не является рациональным предписание лечить наследственные заболевания изменением кода генетической информации, хотя и потребностям людей, и законам природы оно соответствует. Нельзя назвать рациональным и предписание, на основе которого в полном соответствии с законами природы и уровнем развития производительных сил создаются средства для удовлетворения псевдопотребностей.

### **Могут ли истинные знания быть и рациональными?**

Понятия истинности и ложности к предписаниям неприменимы. Они рациональны или нерациональны рациональны. Но это не значит, что понятие рациональности неприменимо к описаниям. Описание может быть одновременно и истинным, и рациональным. Чтобы показать это, вернемся к делению описаний на констатации, оценки, предпочтения и нормы. К констатациям понятие рациональности неприменимо: в предложении «Он курит» нет соотнесения констатируемого факта с потребностями. Но в оценках, предпочтениях и нормах это соотнесение присутствует. Ведь, оценивая объект, мы соотносим его с нашими потребностями. Следо-

вательно, оценки могут быть не только истинными или ложными, но и рациональными или нерациональными. То же относится к предпочтениям и нормам. Схематически:

Истинны или ложны				предписание
констатация	оценка	предпочтение	норма	
<b>Он курит</b>	<b>Курить вредно</b>	<b>Уж лучше пить, чем курить</b>	<b>Здесь не курят</b>	<b>Не курить!</b>
Рациональны или нерациональны				

### Критерии истинности и критерии рациональности

Истинность описания, т. е. его соответствие предмету, не дана нам непосредственно. Мы судим о ней на основании *критериев истинности*. Вот почему ядром классической теории истины является учение о критериях истинности.

Рациональность предписания, т. е. его соответствие потребностям, законам природы и уровню развития производительных сил, также не дана нам *непосредственно*. Мы судим о ней на основании *критериев рациональности*. Следовательно, ядром учения о рациональности предписаний является учение о критериях рациональности.

Первый из них создала сама природа: это *отдельные* положительные эмоции, которыми животное и человек награждаются за выполнение рациональных предписаний. Относительность этого критерия очевидна: положительные эмоции вызывают и нерациональные поступки. Потом за них расплачиваются страданиями.

Второй критерий рациональности – это положительная *равнодействующая*, складывающаяся на протяжении жизни в результате реализации рациональных предписаний. Этот критерий также относителен.

Третий критерий – соответствие предписания *цели*. Это соответствие часто называют не критерием рациональности, а самой рациональностью, *целерациональностью*. Это грубая ошибка, аналогичная спутыванию соответствия предписания своему пред-

мету с соответствием его же критериям рациональности. Ведь цель – это объект желания. Следовательно, соответствие ей – это *по существу* соответствие желанию, а желание – это *субъективный образ потребности*, который, как и любой образ, может быть и истинным, и ложным.

Четвертый критерий рациональности порожден тем обстоятельством, что часть своей потенциально бесконечной истории человечество уже прожило. Тот факт, что оно не просто выжило, но продвинулось к сверхцели своего существования – блаженному бессмертию, – позволяет заключить, что *нормы*, которыми оно при этом руководствовалось, вполне себя оправдали. Вот почему соответствие *нормам* является одним из самых надежных критериев рациональности.

Пятым и самым надежным критерием рациональности предписаний является успех их применения на практике. Одновременно он является и критерием истинности тех описаний, на основе которых сформулировано *предписание*.

### **Проблема преобразования описаний в предписания**

Создание ни описаний, ни предписаний не является самоцелью. Все они – лишь средства для практической деятельности. Но описания в чистом виде непригодны для непосредственного применения на практике. Их нужно преобразовать в предписания. В простейших случаях это чисто грамматическая процедура, например, преобразование дескрипции «Вода замерзает при нуле градусов» в прескрипцию «Чтобы заморозить воду, охладите ее до нуля градусов». Именно на основе таких примеров складывается убеждение, что любое преобразование дескрипций в прескрипции – это чисто грамматическая процедура, не заслуживающая внимания эпистемологов.

Но вот контрпримеры: Фарадей понятия не имел о том, какую пользу человечеству принесет открытая им электромагнитная индукция, открыватели жидких кристаллов также не имели никакого представления об их пользе. Чтобы дескрипцию, содержащую не житейское наблюдение, а фундаментальное научное открытие, превратить в прескрипцию, необходимо решить две задачи: понять, для удовлетво-

рения каких именно потребностей это открытие может быть использовано, и с помощью каких именно технических средств, существующих именно на данном, исторически конкретном этапе исторического развития человечества, оно может быть использовано для создания средств удовлетворения этих потребностей.

Чтобы увидеть, насколько громадна эта задача, достаточно сравнить число сотрудников академических и прикладных институтов. Причем эту гигантскую работу по превращению дескрипций в прескрипции они проделывают при полном безучастии эпистемологов. Данной статьей я хотел бы привлечь их внимание к этой задаче.

### Примечания

- <sup>1</sup> Райт Г. Знание «как» и знание «что» // Райт Г. Понятие сознания. М., 2000.
- <sup>2</sup> В споре рождается истина? // Вопр. философии. 2002. № 11; Истинность и рациональность. М., 2011.
- <sup>3</sup> Левин А.А. Основы теории аргументации. М., 1997. С. 165.
- <sup>4</sup> Там же.
- <sup>5</sup> Там же.
- <sup>6</sup> Огурцов А.П. Страстные споры о ценностно-нейтральной науке // Хью Лейси. Свободна ли наука от ценностей? М., 2001. С. 21.
- <sup>7</sup> См. об этом: Огурцов А.П. Благо и истина: линии расхождения и схождения // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. М., 1998. С. 8.
- <sup>8</sup> Риккерт Г. О понятии философии // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 23.
- <sup>9</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1993. С. 72.
- <sup>10</sup> Платон. Протагор. 335а // Платон. Соч. М., 1968. С. 244.
- <sup>11</sup> Риккерт Г. О понятии философии; Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 23.
- <sup>12</sup> Там же.
- <sup>13</sup> Виллюнас В. Психология развития мотивации. СПб., 2006. С. 41.
- <sup>14</sup> Подробнее об этом см. главу «Необходимость и случайность» в моей книге «Философские категории в современном дискурсе». М., 2007.
- <sup>15</sup> См. об этом: Левин Г.Д. **Causa finalis как критерий рациональности** // Рациональность на перепутье. Кн. 1. М., 1999.
- <sup>16</sup> Соловьев В.С. Идея сверхчеловека // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 618.
- <sup>17</sup> Левин Г.Д. О трех видах релятивизма // Вопр. философии. 2007. № 7; он же. Современный релятивизм // Вопр. философии. 2008. № 8.
- <sup>18</sup> Вригт Г.Х. фон. Нормы, истина и логика // Вригт Г.Х. фон. Логико-философские исследования. М., 1986. С. 320.
- <sup>19</sup> Огурцов А.П. Страстные споры о ценностно-нейтральной науке. С. 9.
- <sup>20</sup> Грамматика русского языка. Т. 2. М., 1982. С. 110.

## **Гуманитарное знание и перевод в процессах передачи опыта**

Этот сборник затеял Михаил Александрович Розов, а сейчас мы делаем эту публикацию уже без него. Однако его идеи, разработки в методологии, эпистемологии, философии науки остаются для нас живым побуждением к тому, чтобы работать дальше, – и по-своему, и вместе с ним. Как-то он сказал мне: между нами гораздо больше общего, чем ты думаешь, жаль, что мы друг друга мало читаем. А по поводу «Открытой структуры»<sup>1</sup>, где в подзаголовке у меня стояли имена Якобсона, Бахтина, Лотмана и Гаспарова, в шутку добавил – вот и меня не хватает в этом твоём списке. Пошутил? И да, и нет: в самом деле, мои герои, крупнейшие представители современного гуманитарного познания, были (за исключением Бахтина) сторонниками единства гуманитарного и естественнонаучного знания и считали, что человека нужно – по возможности – познавать с установкой на объективность. Среди нынешних гуманитариев такая позиция встречается сравнительно редко, а Розову, который шел не от гуманитаристики, а от естествознания, она была глубоко близка. Миша был прав, когда говорил, что мы недостаточно читаем друг друга. По крайней мере, мы недостаточно работаем над тем, что я назвала бы переводом нашей системы понятий в систему понятий собеседника – так чтобы наши позиции обогащали и развертывали друг друга в рамках более объемной картины. И в этом я в очередной раз убедилась, перечитывая последнюю обобщающую работу Розова<sup>2</sup>.



Возьмем проблему «социальных эстафет»: этот термин М.Розов, по собственному признанию, заимствовал у Куайна, но сумел придать ему глубокое и конструктивное содержание в рамках определенной концепции социальной памяти, действующей в познании и в культуре. Проблема социальных эстафет как механизма передачи образцов опыта познания и деятельности затрагивает мало разработанную эпистемологами и методологами область, очень важную для понимания любого знания и познания. В моем концертном языке понятия, приблизительно покрывающие эту область, иные – это «трансмиссия», «рецепция» и прежде всего – «перевод». Они особенно нужны на стыках между областями науки, между разными языками и культурами: путешествие через границы всегда предполагает социально значимые барьеры. Как мы знаем, в социальных эстафетах Розов видел механизм передачи определённой традиции. Если же задуматься о том, как могут взаимодействовать разные социальные эстафеты (традиции, культуры и т. д.), тогда позиция Розова, насколько я её понимаю, окажется довольно близкой к тому, о чем и я пытаюсь говорить, а именно к идее сложности (а иногда и невозможности) межкультурного перевода. Во всяком случае, процессы передачи опыта, протекающие в рамках одной традиции, могут быть значительно отличны от сходных процессов, протекающих на пересечении традиций, между культурами и языками. Но как быть с теми довольно частыми в истории науки случаями, когда сам вопрос о том, имеем ли мы дело с одной традицией – в разных ее воплощениях – или же с разными традициями (хотя бы и близкими в ряде моментов) однозначно не решается?

Возьмем понятие структуры (и структурализма), которое проделало длинный путь по областям знания, временам и культурам: от Бодуэна де Куртене, Соссюра, Якобсона, Трубецкого, представителей Пражского лингвистического кружка, копенгагенцев и йельцев к французскому структурализму 1950–1970 гг. и Московско-гартуской школе. Насколько возможно вычленишь один эстафетный образец, сгусток опыта деятельности, который был бы общим для всех этих школ, индивидов и направлений? Передал ли Соссюр или, точнее, восприняли ли от Соссюра Якобсон и Трубецкой то главное в понятии языковой системы, что он, как мы можем предполагать, хотел бы кому-то передать? Или все же,

как показывает в своей книге франко-швейцарский лингвист Патрик Серио, структурализм Соссюра предполагает аналитизм и конструктивизм (знаменитое: «точка зрения создает объект»), а структурализм Якобсона и Трубецкого, напротив, предполагает, что структуры существуют в реальности и лишь должны быть нами обнаружены в свете некоей общей установки на обнаружение целостностей природного и культурного мира? Но если так, то как быть с этими образами структурализма – конструктивистским и телеологическим: считать ли их несоизмеримыми проекциями одного и того же, разной оптикой при взгляде на один и тот же объект? Можно ли их объединить в общей синтезирующей картине?

А вот еще вопрос, связанный с предыдущим: как строить в связи с этим историю структурализма? Имеем ли мы по-прежнему право на построение более или менее линейной картины уточняющихся знаний о структуре? Или скорее должны пока ограничиться отдельными «случаями» (case-studies), подчеркивая их специфику? Из этого, правда, вовсе не следует, что такая плюральная стратегия останется нашим уделом навсегда: быть может, в будущем потребность в общем вновь перевесит потребность в специфическом и особенном. В любом случае при переходе границ – дисциплин, языков, культурных и интеллектуальных традиций возникает отдельный вопрос об условиях трансмиссии, о шансах рецепции и соответственно – о переводе, о способах перекодирования и перезаписи социально значимого опыта.

О «трансмиссии» как методологическом понятии, наряду с переводом, мне довелось впервые говорить в докладе на семинаре философов, искусствоведов и арт-критиков при Центре Помпиду в Париже<sup>3</sup>. Само название семинара, в котором я участвовала, – *Art et transmission* – **на русский язык переводится с трудом. Слово «искусство»** трудностей не представляет, а вот понятие *transmission* (его русскоязычный эквивалент – «передача») в абстрактном и непереходном смысле слова на русский язык непереводимо: нужно обязательно уточнить, о передаче чего идет речь, а это значит, что «трансмиссия» пока еще не существует в качестве абстрактного понятия. Близкое по смыслу понятие «трансляция» тоже в непереходном смысле практически неприменимо (т. е., оно требует дополнения: трансляция чего? куда?) и к тому же оно уже достаточно нагружено в русскоязычной терминологии различными техниче-

скими смыслами. Понятие «трансмиссии» не имеет четких параметров, однако в нем мне видится полезный смысловой оттенок. Дело в том, что ни наличие перевода, ни наличие тех или иных форм рецепции еще ничего не говорят нам о том, произошла ли *трансмиссия* или собственно *передача опыта*, и напротив, если трансмиссия произошла, значит, и перевод и рецепция были «успешными», «релевантными». Эти вопросы возникают и при изучении наследия современной западной мысли в России. Речь идет о разнообразных попытках осуществить и перевод, и «трансмиссию» того, что можно назвать «современной западной мыслью», в нынешний постсоветский, а теперь уже – российский контекст. При этом возникают сложности и технического, и теоретического порядка.

О переводе мне уже случалось неоднократно говорить и писать; я считаю, что перевод в современную эпоху становится важнейшей проблемой философского познания, одним из принципов построения философской рефлексии над знанием и познанием. Рецепция тоже все больше проявляет себя как весьма значимый параметр при анализе смены культурных и познавательных образцов и перехода через культурные границы. Однако, когда на семинаре «Искусство и трансмиссия» меня попросили рассказать именно о трансмиссии в связи с переводом, это поначалу меня озадачило. Зачем философу современное искусство – это вроде бы понятно: современные арт-практики и рефлексия над ними все больше становятся ресурсом и материалом для философского размышления. Но вот зачем художникам и искусствоведам – перевод? И как он может быть связан с трудно уловимой трансмиссией? Пояснять одно неизвестное через другое неизвестное нет смысла, однако какие-то формы взаимодействия здесь все же обнаруживаются: современное искусство сейчас чувствует, что его эффективная трансмиссия нуждается в тексте, в поясняющем комментарии, в том, чтобы, так или иначе, передать визуальное вербальными средствами, иначе говоря, современное искусство *нуждается в переводе*.

Размышляя об этом, мы понимаем, что образцы опыта деятельности в области культуры и гуманитарного познания не переходят из рук в руки как вещи. Процесс их передачи предполагает взаимодействие языков и идиом, в которых они зашифрованы, закодированы. Возьмем пример, связанный с художественными практиками: это может быть вывоз выставки за рубеж, работа

куратора. Французский куратор организует выставку, составляет каталог, выставка успешно проходит во Франции. Но скажите: кто будет, по сути, отвечать, скажем, за ее перевоз в Россию, за трансмиссию западного искусства в контекст, в котором не существует ни музеев современного искусства, ни опыта прочтения и понимания соответствующих текстов? Российский со-куратор? Переводчик статьи в каталоге? Мы видим, что линии перевода, цепочки рецепции все больше разветвляются, а проблема посредников восприятия и познания заостряется. В этой ситуации, как мне кажется, понятие трансмиссии, независимо от того, насколько четко оно сформулировано, улавливает какие-то важные параметры всех этих процессов и взаимодействий. Трансмиссию можно было бы рассматривать как интерактивную характеристику культурного наследования и одновременно как аспект его осуществленности, перформативности. Перевод может быть плохим, рецепция – неадекватной, однако, когда мы говорим о трансмиссии, мы подразумеваем, что передача опыта действительно произошла, причем это может относиться и к арт-практикам, и к науке вообще – к любым формам передачи образцов социально значимой деятельности.

Современная философия тоже не самоочевидна ни в своем способе бытия, ни в своих принципах, ни в своих результатах. Интуитивно и непосредственно нам, как мы это ныне все лучше понимаем, не дается ни одно понятие, ни один тезис: все требует истолкования, интерпретации, причем вторгаясь в эту область, философия спорит с филологией, пересекается с литературой и даже порождает подчас странные формы современной натурфилософии, которые можно было бы назвать «литературфилософией». Одновременно с этим она вступает в новые отношения с искусством, науками, политической мыслью, психоанализом, пытаясь понять, что они говорят ей и что она может им сказать, с тем, чтобы посредством этого обмена заново определить саму себя. Тем самым и в искусстве и в философии работает и перевод в широком смысле слова (перифраза), и перевод между различными языками культуры, и собственно перевод – с одного вербального языка на другой вербальный язык. Целая система средств, механизмов перевода призвана бороться с этими неочевидностями, хотя, разумеется, перевод с визуального языка на

вербальный весьма отличен от перевода с одного вербального языка на другой. Но эта борьба не легка, а ее результаты заранее не предсказуемы.

Если продолжить перечень неочевидных вещей, то окажется, что даже сама идея перевода, верного оригиналу, не есть нечто само собой разумеющееся: она возникает сравнительно поздно. Любопытно, что ни в греческом языке, ни позднее в латыни не было глаголов, которые обозначали бы собственно перевод, зато существовали целые гнезда понятий, которые наряду с другими действиями (нести, вести, перевозить, переправлять с берега на берег, переносить, пересказывать, перезаписывать, подражать)<sup>4</sup> могли означать также и перевод с одного языка на другой. Итак, перевод – это перезапись текстов, созданных в одном языке и культуре, средствами другого языка и культуры. Трансмиссия содержания и смыслов, которая может при этом происходить или не происходить, осуществляется с трудом или более легко в зависимости от многих причин. На уровне лингвистическом – от близости или чуждости структур языка оригинала и языка перевода. На уровне реальности – от наличия или отсутствия предметов, явлений, обычаев, описываемых в языке оригинала, также и в этой культуре, в которую должен войти перевод. При этом возникает и менее изученная проблема выбора переводческих стратегий и тактик. Напрасно некоторые думают, будто выбор, открытый переводчику, невелик, что он – либо «раб», либо «предатель» (*traduttore-traditore*) автора. По сути, спектр культурно-лингвистических функций, определяемых тем, кто, что, кому, как и зачем передает в процессе перевода, гораздо более широк, причем в разных культурно-исторических ситуациях предлагаются различные переводческие решения, которые не сводимы к какому-то одному типу. Вот лишь несколько примеров.

Цицерон переводил «великих греков» ради пользы своих сограждан, подражая «гениям», но одновременно создавая новую, римскую литературу. Лютер переводил Священное Писание, чтобы обеспечить людей понятным для них символом новой веры; при этом он опирался на свое знание родного языка и осознанно допускал «вольности» в обращении с понятиями оригинала. Представители французской классицистической культуры переводили произведения разных эпох и стилей (от Гомера до Шекспира) ме-

тодом «исправляющего» перевода, будучи уверены в незыблемости своего вкуса, так что их переводы походили скорее на вольные пересказы. Немецкие романтики (братья Шлегели, Тик и др.) выступали против этой французской претензии на вкусовой универсализм, утверждая культурно-историческое своеобразие авторов и эпох, хотя их осознанная установка на адекватный перевод далеко не всегда реализовалась на практике, а в теории порождала представления об уникальности немецкого гения понимания и перевода.

Все эти подходы к переводу не так легко охватить единой сеткой категорий. Перевод «по букве» или «по духу»? Исправление или подражание? Первичное ознакомление или обогащение средств словесного творчества на родном языке? Кому-то может показаться, что эти различия между установками и реализациями хотя бы в принципе сводимы к некоей «золотой середине», однако, по-видимому, это представление неверное<sup>5</sup>. Сделать такой канонический перевод, который подходил бы для всех и навсегда, в принципе невозможно. Из этого уже следует, что важнейшие произведения культуры должны существовать в нескольких вариантах перевода – для более широкого и более узкого круга читателей (это особенно заметно при распространении культуры «вширь» или же «вглубь», причем эти этапы, как правило, чередуются).

Если посмотреть на перевод шире, мы увидим, что он находится на стыке нескольких дисциплин – филологии, философии, истории, наук о культуре, текстологии и др. В наши дни эта проблема, обычно казавшаяся вспомогательной, технической, приобретает самостоятельный статус. Перевод предстает не только как посредник в межкультурном и межъязыковом обмене, но и как условие возможности любого познания в социальной и гуманитарной области. Обычно обращают внимание на роль переводной литературы в развитии национальных литератур, в расширении приемов художественного творчества. Наш акцент иной – мы рассматриваем прежде всего перевод научной и философской литературы, а в связи с этим роль перевода в создании понятий, концептуальных систем, философских языков, пытаясь понять, какие виды перевода способствуют трансмиссии – переносу понятий («способов схватывания»), идей, содержаний через культурные границы и их укоренению в новом культурном контексте, а какие, быть может, даже мешают.

Перевод и сам неочевиден: он существует, он оказывается возможным лишь в напряженном соотношении с тем, что сейчас все называют непереводаемостью. В наши дни распространяется тенденция к тому, чтобы подчеркивать именно аспект непереводаемости в соотношении перевода и непереводаемого. Однозначного решения для этой антиномии не существует. Деррида, который очень много размышлял о переводе, создавал вокруг него достаточно сложные построения. Например, такое (оно похоже на двойное отрицание и перекрут): все переводимо, ничто не переводимо, если теперь перевести первый тезис во второй, а потом второй в первый, то мы и получим некую условную формулу концептуальной возможности/невозможности перевода.

История перевода, трансмиссии и рецепции Деррида в постсоветской России – отдельный интересный сюжет. Получилось так, что первой работой Деррида, с которой познакомился читатель, были «Шпоры: стили Ницше», а тех его ранних классических работ, в которых изложены принципы деконструкции, пришлось после этого ждать пять или даже десять лет. За это время некоторые программные тезисы Деррида успели превратиться в лозунги, не успев стать усвоенными и понятыми. Применительно к рецепции Деррида в России возникает целый букет сложностей. Это и многообразные трудности перевода, и сложности трансмиссии содержания – когда слова, кажется, были переведены, но остались непонятыми, и те и другие вместе...

Яркий пример ввода слов без трансмиссии смыслов, – знаменитое понятие «деконструкции» у Деррида: мало кто из русских читателей видит в этом слове сложное двухприставочное образование от глагола, который можно было бы перевести на русский язык несуществующим словом «рас-по-строить». Стихийное употребление слова «деконструкция» в Интернете можно подытожить двумя фразами, тоже из Интернета: «наступают хаос и деконструкция, в просторечии именуемые злом...» и «деконструкция не переводится на русский язык»... А это лишний раз подтверждает нерелексивный характер использования понятия, которое у Деррида, несмотря на все его оговорки, трактуется в своеобразном аналитическом ключе. Деррида, которого довольно грубо критиковали в советские времена, становился в постсоветские времена предметом либо поклонения, либо дьяволизации вместе с другими

представителями «постмодерна», якобы повинного во всех нынешних российских бедах. Разные типы перевода – интуитивистского, игрового, подражательного – каждый по-своему в этом участвуют. Как бы то ни было, в России теперь очень нужны осознанные подходы к переводу и публичные обсуждения принятых решений. Когда такое понятие, как *différance* (наш вариант, ныне все чаще используемый, – различание) переводится то как «разность-оттяжка» (В.Бибихин), то как «отличие, отличие» (С.Зенкин<sup>6</sup>), то никак не переводится и сохраняется в своей французской форме (Е.Гурко), то этот разнотак так или иначе стопорит трансмиссию, а единицы смысла, пусть запредельно противоречивого уже в оригинале, становятся неопознаваемыми.

Проблемы трансмиссии посредством рецепции и перевода, которые совокупно участвуют в передаче культурного, интеллектуального, концептуального наследия, значимы для любой культуры, хотя эти проблемы приобретают повышенное значение в отдельные периоды культурного и интеллектуального развития. Так, Россия пережила уже несколько этапов открытости к Западу и интенсивного создания концептуального языка в процессе перевода, при котором все эти процессы передачи опыта осуществлялись – в послепетровское время – трудами В. Тредиаковского и А.Кантемира, в первой трети XIX в. – трудами А.Пушкина, П.Вяземского и др. Наиболее близкий нам в этом смысле европейский опыт дает Германия второй половины XVIII в., где шла интенсивная работа по созданию немецкого философского языка. Х.Вольф, например, писал по-немецки такие тексты, которые даже казались не вполне немецкими: в них слова разных языков сосуществовали в процессе поиска подходящего варианта. Все это не удивительно. Парадоксально другое: вскоре после того, как немецкий философский язык окреп и заработал в полную силу, некоторые философы (и прежде всего Фихте в «Речах к немецкой нации») стали прославлять немецкий язык как уникальный, перворожденный и первозданный, возвышающийся над всеми языками в своей способности понимать другие языки и переводить с других языков, этой великой способности лишенных<sup>7</sup>.

Как можно убедиться, акцент на необходимости строить русский концептуальный язык в процессе освоения других философий и другого концептуального языка, в процессе перевода, нередко



вызывает у российского читателя обиду и возмущение. Зачем нам чему-то учиться, что-то осваивать, разве мы хуже других? Конечно же, ничем не хуже: в масштабе всей истории мировой культуры этот процесс взаимодействия культур, предполагавший освоение чужого опыта и чужих концептуальных языков, шел практически непрерывно, иногда убыстряясь, иногда замедляясь в тех или иных регионах. И потому мы можем судить о том, что не только российская философия, перерабатывая, многое заимствовала из западно-европейских культур, но и что западно-европейские культуры и философии постоянно чему-то учились друг у друга, передавали друг другу образцы опыта в процессе этой долгой, многовековой культурной «эстафеты». Много поучительного для себя мы находим, изучая, как уже отмечалось, франко-германские культурные связи и взаимодействия, которые тормозили или же обеспечивали культурную и концептуальную трансмиссию, перевод и рецепцию. В любом случае изучение этих материй не ограничивается поверхностным слоем культурной истории, но входит как составляющее звено в формирование нового слоя рефлексии, без которой, как мы теперь все лучше понимаем, не работают ни философия, ни гуманитарные науки.

Позволим себе небольшое отступление на стыке германо-французских рецепций и трансмиссий; это не просто исторический казус, но полезный для нас материал, связанный с передачей опыта деятельности через культурные и языковые границы, а в подобных случаях эпистемология и исследования культуры всегда работают рука об руку. Много интересного о том, каким образом складывался последний виток франко-германских философских отношений, мы читаем в книгах Антуана Бермана, крупнейшего французского переводчика и философа перевода, в работах Пьера Пениссона, Жана-Луи Ладмирала и других. В данном случае мы обратимся к свидетельствам Франсуа Везена<sup>8</sup>, известного переводчика «Бытия и времени» Хайдеггера на французский язык. Здесь мы касаемся некоторых философских и традуктологических аспектов германо-французских связей, которые не так уж хорошо видны нам из нашего далёка.

В самой радикальной своей постановке решающий вопрос Везена звучит так: немецкая философия уж точно существует, но вот насколько существует (современная) французская философия?

При этом оценки Ф.Везена основываются и на опыте перевода: «Сейчас, когда важная переводческая работа уже осуществлена, стало совершенно очевидно, что почти все существенное, достигнутое в философии за последние два века, было работой немецких философов: Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Маркс, Ницше, Гуссерль, Хайдеггер, эти восемь имен образуют сегодня перед нашими глазами последовательность вершин, связанных между собой в единой непрерывной цепи, – преемство, равного которому не может предложить ни Франция, ни какая-либо другая европейская или американская страна»<sup>9</sup>. И еще: «локомотив современной философии» – это, безусловно, Германия, тогда как французские вагоны прицеплены в тот же поезд<sup>10</sup>. Что же касается философской истории или истории философии между выходом в свет «Критики чистого разума» Канта (1781) и смертью Хайдеггера (1976), то тут бывало разное: во всяком случае Канта Франция – страна самой передовой европейской культуры и законодательница всяческих мод, в том числе интеллектуальных – вовремя не оценила<sup>11</sup>. Но, спрашивается, можно ли было транслировать образцы немецкой мысли, передавать эту эстафету прямо и непосредственно? Нет, для того потребовались долгие усилия многих людей.

Когда-то Кант жил на северо-востоке Европы, читал Мальбранша, Монтескье, Вольтера. Можно предположить, полагает Ф.Везен, что разрушительный критический пафос Вольтера, направленного в первую очередь против Лейбница, на целые два века подорвал философский диалог между Францией и Германией. Конечно, небольшие обмены были (так, Виктор Кузен общался с Шеллингом и Гегелем, Маркс в Париже вел дискуссии с Прудоном), но в целом это была скорее эпоха упущенных возможностей, нежели продуктивного взаимодействия. А когда в 1929 г. Гуссерль выступил в Париже с докладами (организатором которых был Лев Шестов), понимал их вполне адекватно (на немецком) чуть ли не один-единственный человек, да и тот не француз – молодой чех Ян Паточка, который проницательно увидел: пришла эпоха «смены ориентиров эпохальной глубины». Взаимодействия в области философской мысли складывались постепенно: в 1929 г. французский математик и философ Жан Кавайес был в Давосе и слушал знаменитый спор Хайдеггера и Кассирера; Ремон Арон три года стажировался в Германии, а Эмманюэль Левинас стал автором

первой книги о Гуссерле на французском. Иными словами, плодотворное скрещения немецкой и французской мысли постепенно набирала обороты.

Однако наиболее значимые события стали происходить лишь во второй половине XX в., когда французская философия не постеснялась «пойти в немецкую школу». И в самом деле: тот же Маркс был непонятен без Гегеля, причем инициацию немецких студентов в Гегеля провел Александр Кожев (в 1930-е гг.), постепенно стали выходить переводы Шеллинга и Фихте. После войны 1939–1945 гг. феноменология и экзистенциализм выдвинули на первый план Гуссерля и Хайдеггера, и многие французы – Кавайес, Арон, Ботре, Сартр, Мерло-Понти – все внимательнейшим образом читали и изучали немецкую философию.

Одним из интересных эпизодов в истории франко-германских отношений был многолетний семинар Хайдеггера с французами (в частности, с участием Ботре и Феды) – по время летних поездок, когда он останавливался у французских друзей. Вопросы трансмиссии и рецепции, вопросы того, что может или не может войти в механизмы передачи способов и образцов мысли, вставал тут во весь рост. Хайдеггер говорил по-немецки, но понимал по-французски, все сказанное им тут же переводилось для всех присутствовавших, причем Хайдеггер участвовал в этой работе с истовым вниманием: прислушивался к переводам, постоянно делал реплики, помогал искать эквиваленты, не упуская ни одной мелочи. Везен, как благодарный свидетель, говорит: эти семинары были праздником, на котором французский и немецкий взаимодействовали друг с другом, отталкивались друг от друга. И почва для таких контактов разрасталась, потому что когда Ботре в 1930-е гг. впервые стал читать Хайдеггера, никаких переводов Гуссерля и Хайдеггера на французский еще не существовало<sup>12</sup>. В целом же, как мы знаем из истории, германский концептуальный язык и немецкая философия, которым теперь уже внимали французы, не родились как Афина из головы Зевса, но были порождены долгим этапом работы над немецким языком во второй половине XVIII в. И брешь в создании немецкого терминологического философского языка проделал прежде всего именно Кант, который в период между 1770 и 1781 гг. «отважился перейти с латинского на немецкий, сообщив тем самым решающий импульс двум векам философии в Германии»<sup>13</sup>.

Во всей этой сети взаимодействий нет мелочей, потому что механизмы перевода и трансмиссии лежат в основе всей гуманитарной культуры. Эти эпизоды не просто напоминают нам о прошлых этапах европейских межкультурных взаимодействий. Они заставляют нас задуматься над тем, как строится межкультурная и философская рецепция, как вырабатываются возможности перевода. В любом случае эти факты и исторические свидетельства убеждают нас в том, что тематика трансмиссии, рецепции и перевода не есть внешний привесок к другим – собственно содержательным – материям, что изучение этого кластера вопросов представляет собой условие постижения любых философских и научно-гуманитарных объектов. Все эти путешествия философии, переводящей свои проблемы с языка на язык, показывают: бывают глухие времена, случаются и резкие повороты, когда механизмы культурной рецепции и трансмиссии начинают работать в полную силу. Но в любом случае передача образцов культурного и интеллектуального опыта немислима без изучения условий трансмиссии, рецепции и перевода: конечно, при этом перевод нуждается в философской рефлексии, а философия – в трезвом осмыслении той роли, которую постоянно играет перевод в создании ее вербальной и концептуальной фактуры.

Здесь мы по-прежнему имеем в виду и перевод в узком, и перевод в широком смысле слова. Осмысление роли перевода в генезисе и судьбе философии помогает нам изобличить и распутать один из самых мощных философских мифов современности – миф всеобщего диалога между людьми и между культурами, только это уже тема отдельного обсуждения. Вкратце можно сказать так: если между людьми диалог еще как-то возможен, хотя вести его гораздо сложнее, чем кажется сторонникам диалогической утопии, то применительно к взаимодействию культур говорить о диалоге, не говоря о переводе, просто некорректно. В любом случае диалог – это, можно сказать, парадная часть человеческого общения. Его черновой, но создающей саму возможности плодотворности, моделью выступает перевод – в прямом и в метафорическом смысле слова. Тем самым перевод, а также и наша категориальная пара «перевод и трансмиссия» ставят под вопрос диалог – точнее, те наши представления о диалоге, которые сформировались в рамках расширенно понимаемой бахтинской традиции, успевшей стать

общим местом и утопией. Если соединить в одном представлении те слои смыслов перевода, которые дают нам разные эпохи, то мы увидим перевод как гигантскую радугу, которая связывает далеко отстоящие полюса: конкретно физическое и обобщенно умственное. Ведь с одной стороны, это перенос на себе или перевоз (в том числе с берега на берег) как физический акт, а с другой – это аспект любой духовной и интеллектуальной деятельности, который свидетельствует о постоянном наличии в человеческой практике всегда-уже происшедшего сдвига, смещения, переноса, сдвинутости любых корней и первоначал.

Многое в процессе перевода зависит от того, насколько мы можем рассматривать переводимое как в той или иной мере квантуемое, дискретное, разложимое на атомы, даже если все это в нашем опыте омывается волнами неопределенного и недискретного, порождающего провалы под ногами там, где мы их совсем не ожидаем. Строение языка соотносено с нашими представлениями о том, что находится «по ту сторону физики», т. е. в метафизике. В работе языка и соотношении языка с внеположными реальностями соотношение дискретного и континуального играет огромную роль. И здесь возникает еще одна важная проблема, которую неустанно разрабатывал М.Розов: это тезис о дополнительности дискретных и континуальных картин изучаемой реальности. Применительно к гуманитарной сфере М.Розов видел дополнительность, например, в соотношении понимающего и объясняющего подходов<sup>14</sup>. В любом случае, М.Розов был прав в том, что обращение к принципу дополнительности в гуманитарном знании позволяет посмотреть с единой точки зрения на большое количество проблем, которые в гуманитарной и естественной науке выглядят как разнородные. Дополнительность тут выступает фактически как особый взгляд на соотношение между областями определенности и областями неопределенности, при котором неопределенность не объясняется простым незнанием или неполным знанием, а общий синтез противоположных позиций оказывается невозможным. Вслед за В.Паули, Розов резюмирует возникающий в ситуации дополнительности вопрос так: при точном знании местоположения частицы у нас нет возможности точно определить ее импульс, причем ситуацию дополнительности в этом повороте он относит также к работе естественного языка и

других терминологических систем. Главным авторитетом в этом вопросе выступает для него Нильс Бор: опираясь на два боровских высказывания, разделенные периодом в 20 лет, мы как раз и фиксируем отношение взаимоисключения между точностью определения термина и возможностью его применения, или иначе – отношение дополнительности между тем и другим<sup>15</sup>.

Применительно к функционированию естественного языка это означает, что образцы применения слов не могут заранее задать контексты их употребления в тех или иных практических ситуациях, так что в процессе использования слово не имеет строго определенного содержания и как бы заново конструирует его. По-видимому, эти интересные идеи нуждаются в дальнейшей проработке и в контекстуальном ограничении, потому что иначе они рискуют быть отнесены к слишком уж многим явлениям. Так, при расширенном понимании этого принципа дополнительными могут оказаться все тезисы первофилософий, не опиравшихся на диалектическое снятие (например, «все покоится» и «все движется»), дополнительными будут и такие взгляды на объект, которые подчеркивают в нем, например, все, что включается в систему, или же, напротив, все, что из нее исключается. И в самом деле, довольно часты ситуации, при которых один исследователь ищет системное даже в том, что на первый взгляд представляется несистемным, а другой – ищет несистемное даже в том, что кажется системой (такова в принципе и схематика деконструкции).

В доступном мне материале есть примеры, которые поддерживают применение принципа дополнительности, например, к работам Деррида, как это делается в известной книге А.Плотницки<sup>16</sup>. Здесь мы находим немало интересных наблюдений, хотя общая проблемная рамка, в которую Плотницки помещает свои наблюдения, не представляется мне адекватной – прежде всего потому, что он считает явления дополнительности доказательством «анти-эпистемологической» революции, происшедшей в современной интеллектуальной истории и считает позицию Деррида всецело «антиэпистемологической». Я могла бы назвать явления, в чем-то сходные с явлениями дополнительности, но не предполагающие, как мне представляется, выводов антиэпистемологического характера. Например, это ситуации апорийности, которые вычленяет Деррида в своем материале. Они могут обнаруживаться при

разборе исторических этимологий и вводе их в ткань современного рассуждения. Так, этимология греческого слова «анализ» предполагает как «расчленение на мельчайшие частицы», так и «растворение», а это, в свою очередь, дает «дополнительные» образы предметов и взаимно несовместимые онтологии, предполагающие либо раздробление на все более мелкие части, либо полное растворение с потерей собственной определенности. Подобные ситуации неопределенности могут возникать и в функционировании французского языка, где слово *supplément* может означать как «дополнение», так и «замещение», что в трактовке Деррида, вдохновлявшегося идеями Руссо о природе и культуре, порождает взаимно несовместимые концептуальные перспективы и разные направления дальнейшего развития идей. **А что получается**, если, как в современном французском (вслед за латинским) одно и то же слово (*hôte*) может значить как «гость», так и «хозяин»? Учитывая эту смысловую специфику, Деррида дает совершенно особую трактовку гостеприимства, которая разрывает рамки обычных отношений взаимности и обязательств, дара как элемента в цепи обменов, и выходит в «безумную» область неопределенного, но «справедливого».

Однако в целом образ дополнительности всегда предполагает уже произведенную бинарную расчлененность картины объекта, а потому более продуктивной в ряде случаев мне представляется картина стереоскопичности возможностей, которые не поддаются синтезированию, но, думаю, поддаются каким-то формам перевода в широком смысле слова, перевода затрудненного, постоянно проваливающегося в непереводаемость. **А потому на месте дополнительности я вижу скорее образ и понятие *открытой структуры*** как динамического каркаса взаимодействий, при которых вырабатываются не априорные, но не лишённые моментов универсального смысловые взаимосвязи – между языками и культурами, между обществом и индивидами. Тем самым перед нами открывается многомерное поле междисциплинарного перевода как главной опоры культурного и социального взаимопонимания. Смысловые ассоциации, порождаемые словосочетанием «открытая структура», ведут нас в ту сторону, которая мне важна, – к незамкнутости, не predeterminedности, способности открываться реальному и включать новый материал и новые события.

Все эти примеры и те соображения по их поводу, которые я здесь привожу, лишь крохотная капля в море «случаев» передачи опыта, передачи социальных образцов познания и деятельности: все они немыслимы и невыполнимы без определенной механики и органики межъязыкового и межкультурного перевода. Дел у нас тут на века – причем вклад в разработку всех этих проблем, внесенный идеями Михаила Александровича Розова, видоизменяясь, преобразуясь, обнаруживая новые возможности для дальнейшего уточнения и более широкого применения, всегда будут вдохновлять и стимулировать нас.

### Примечания

- <sup>1</sup> Автономова Н.С. Открытая структура: Якобсон – Бахтин – Лотман – Гаспаров. М., 2009.
- <sup>2</sup> Розов М.А. Теории социальных эстафет и проблемы эпистемологии. М., 2008.
- <sup>3</sup> Семинар длился весь академический год, на отдельные заседания приглашались люди разных специальностей, сторонники разных точек зрения. Его руководителем была философ, специалист по проблемам современного искусства, куратор арт-выставок Катрин Перре (университет Нантерра).
- <sup>4</sup> Ср. в латинском – **vertere** – поворачивать, истолковывать; **exprimere** – выжимать, выражать словами; **reddere** – отдавать назад, излагать, передавать; **transferre** – переносить, перевозить; **interpretari** – толковать, объяснять; **imitari** – подражать, заменять; **traducere** – перемещать, проводить (мимо), проводить время и др.
- <sup>5</sup> Ср.: *Scheleiermacher F. Des différentes methodes du traduire et autre texte. Traduits par A.Berman. P., 1999. P. 49.* Двести лет назад он сумел навека вперед подчеркнуть апорийность двух главных переводческих решений, от которых, заметим, зависит и направленность трансмиссии: а именно, установки на автора и установки на читателя, на своеобразии оригинала или на удобочитаемость перевода. А именно: переводчик может либо «оставить читателя на месте» и сдвигать автора в сторону читателя, либо «оставить автора на месте» и сдвигать читателя в сторону автора. Пытаться одновременно делать и то и другое – значит пытаться идти путями, которые могут никогда не пересечься. Хотя каждый переводчик реально как-то разрешает эту антиномию в своей работе, полезнее, наверное, держать это напряжение в сознании, нежели устраивать его утопическими надеждами на синтез.
- <sup>6</sup> См. нашу полемику о том, как переводить Деррида, в журнале «Вопросы философии» (2001. № 4).
- <sup>7</sup> См. Об этом в ряде статей из интересного сборника *Traduire les philosophes. P., 2000.*



- <sup>8</sup> Везен Ф. *Философия французская и философия немецкая* / Пер. с франц. В.В.Бибихина. М., 2002. С. 5–34.
- <sup>9</sup> Там же. С. 6.
- <sup>10</sup> Там же. С. 9.
- <sup>11</sup> Во всяком случае, все важнейшие работы Канта (речь идет о «Критике чистого разума», 1781, «Критике практического разума», 1788, «Критике способности суждения», 1790) французы довольно долго не могли оценить. Первый французский перевод «Критики чистого разума» вышел лишь через пятьдесят лет после появления книги в Германии – в 1849 г. В XVIII в. вершиной французской мысли был не самый высокий образец – Бернарден де Сен-Пьер.
- <sup>12</sup> Если бы мы подумали, что Хайдеггер был внимателен к обсуждениям только потому, что речь шла о нем самом и его философии, мы были бы не правы. Известны свидетельства французского историка философии П.Обанка, который описывал – уже задним числом, после смерти Хайдеггера – свои разговоры с Хайдеггером по поводу Деррида. Обанк рассказывал Хайдеггеру про идеи деконструкции, которые очень заинтересовали Хайдеггера. Они вместе начали искать этому термину подходящие немецкие эквиваленты, но ничего вполне удовлетворительного не нашли, признав, что в данном случае французский язык победил немецкий своей способностью породить и продвинуть этот емкий термин. См. об этом: *Aubenque P. Derrida et la déconstruction de la métaphysique // Aubenque P. Faut-il déconstruire la métaphysique? P.*, 2009. P. 55–66.
- <sup>13</sup> Везен Ф. Указ. соч. С. 14.
- <sup>14</sup> Розов М.А. *Теории социальных эстафет и проблемы эпистемологии*. М., 2008. С. 160.
- <sup>15</sup> В 1929 г.: «Строго говоря, глубокий анализ любого понятия и его непосредственное применение взаимно исключают друг друга» (*Бор Н. Избр. научн. тр.* Т. II. М., 1971. С. 58). В 1948 г.: «Практическое применение всякого слова находится в дополнительном отношении с попытками его строгого определения» (*Бор Н. Избр. научн. тр.* Т. II. М., 1971. С. 398).
- <sup>16</sup> *Plomitsky A. Complementarity. Anti-epistemology after Bohr and Derrida.* Duke Univ. Press, 1994.

*И.П. Фарман*

## **Знание и риторика**

Для современного изучения процесса познания характерна тенденция социологизации гносеологии, ориентация на социальную проблематику, теоретизирование по поводу роли языка и его особой смысловой нагрузки в структуре познавательной деятельности, а также тех преимуществ, которые даёт подобный подход и использование его на практике. В плане расширения предметного поля теоретико-познавательных исследований и многообразия знания, на мой взгляд, стоит обратить внимание на ещё одну классическую традицию, которая не будет лишней, если исходить из ориентации на анализ целостного познавательного отношения и на многообразие знания. Я предлагаю вспомнить о риторике и рассмотреть её как в контексте знания, так и в плане её использования в социально-культурной практике. Как мне представляется, современная ситуация свидетельствует о том, что многие вопросы, входящие в компетенцию этой науки, стали крайне злободневными. Для того чтобы обосновать актуальность такого «возрождения», выделим некоторые характерные положения сегодняшней ситуации.

1. Сейчас говорят о кризисе буквально во всех областях, в том числе о кризисе индивида как личности, о распаде коллективных институтов, о межнациональных конфликтах. Такое положение беспокоит не только зарубежных философов, которые активно высказываются на эти темы, но и отечественных. По данным международной социальной практики уровень жизни населения в России примерно в пять раз ниже, чем в странах США, Германии и Япо-

нии. Преступность среди молодёжи, особенно связанная с межнациональными конфликтами, – одна из острейших проблем в нашей стране. По данным прессы конфликтные ситуации возникают уже в детском саду (разумеется, под влиянием родителей), которые, как и школы, становятся поликультурными (новый термин). Насколько актуальна эта тема, можно судить по такому факту. Ещё недавно Юго-западный округ Москвы, где в основном проживала интеллигенция, считался благополучным. Сейчас в этом районе самый высокий показатель по молодёжной преступности в столице: в 2010 г. она увеличилась на 12 %. Статистика правоохранительных органов показывает, что этому способствует как рост населения в округе за счёт мигрантов, так и взаимодействие членов экстремистских организаций через Интернет. И всё это происходит на фоне разговоров о необходимости противодействия экстремизму в молодёжной среде, о проведении мероприятий в духе интернациональной дружбы и толерантности, о формировании гражданской солидарности и т. д. Так, может быть, эти понятия стали современной риторикой?

2. На более высоком уровне обсуждаются вопросы о необходимости повышения эффективности государственного управления, о том, что решения властей должны давать позитивный социальный эффект. На деле же эти попытки нередко приводят к негативным последствиям для человека и общества.

3. Возникает вопрос: может ли в таких условиях стать важной сферой жизнедеятельности какая-нибудь теоретическая инновация, связанная с гуманитарным знанием? Без сомнения, напрашивается отрицательный ответ. Но ведь сейчас мы говорим о переходе к обществу знания, о новой политике знания, и если для этого будет использована новая технология, то, вероятно, можно будет надеяться на позитивные сдвиги в этом направлении. Пока что положительно ответить на этот вопрос не представляется возможным. Ещё недавно учёные активно использовали понятие «информационное общество» и, связывая его трактовку с развитием вычислительной техники и информационных технологий, появлением компьютера и систем типа Интернет, возлагали надежды на возникновение новых форм социальных отношений вплоть до образования нового мирового сообщества и даже «Коллективного Интеллекта». Понятие, введённое академиком Н.Н.Моисеевым,

означало, что коллективный интеллект человечества будет играть такую же роль в общественном организме, какую индивидуальный разум играет в организме человека. Выражалась надежда, что он поможет обществу справиться с трудностями жизнеобеспечения человечества, сформировать и сохранить единство общества с биосферой, найти решения не только локальных, но и общечеловеческих проблем<sup>1</sup>. Однако такая деятельность разума в масштабах планеты пока что не осуществилась. А вот владение средствами информации и их использование отнюдь не с благими целями стало проблемой. И хотя ясно, что информационному обществу и развитию знания альтернативы нет, вопросы управления социальными процессами по-прежнему стоят очень остро.

4. Изменится ли положение в так называемом обществе знания и сможет ли оно оказать существенное воздействие на социальные процессы? Думается, что и в новых условиях это будет трудно разрешимой задачей. Ведь управление социальными процессами предполагает не только владение знаниями. Это одновременно ещё и цель, а она определяется людьми и не в сфере информационных и технических технологий, а на основе человеческих потребностей и формулируется как задача. Главный вопрос, по-видимому, будет состоять *в выборе способов воздействия на систему*, посредством которых можно обеспечить достижение поставленных целей. По мнению многих учёных, такое воздействие должно быть связано с активной человеческой деятельностью, причём не только и не столько в рамках государственных институтов, сколько в общественных движениях, в разного рода организациях и ассоциациях, направленность действий которых будет отвечать стремлениям людей, способствовать улучшению жизни в мегаполисах и гуманизации всей системы. Такие общественные факторы можно будет использовать как рычаги управления, как инструменты воздействия на социальные процессы и на их движение в правильном направлении.

Ограничимся этими положениями и подытожим сказанное: *необходимо расширить сферу публичного обсуждения нынешней ситуации*, привлечь общественность к управлению, для чего нужно использовать не только всё возрастающий запас знаний, но и общественные способы воздействия. В результате будут выработаны как новое знание, так и новые способы действий, которые станут доступными для всех. Их отличие от знания в общеприня-

том понимании будет состоять в том, что они станут осознаваться как *общественно выработанное знание и способы действия*. Весь этот процесс можно рассматривать как *общественно полезный вид деятельности*, для успешного выполнения которой необходим определённый *уровень знаний и владение словом*. Последнее положение и представляет для нас главный интерес, поэтому скажем о нём более подробно.

**Понятие риторики.** Итак, мы рассмотрим риторику в плане соотношения *знания и владения словом*, но вначале зададимся вопросом: какие ассоциации вызывает в настоящее время это понятие? Нетрудно догадаться, что отрицательные. Его антиномичность была заложена практически изначально, уже в процессе формирования, и в значительной мере усилилась с появлением софистики, которая, как правило, характеризовалась негативно. В дальнейшем понятие риторики претерпело довольно сложную эволюцию и трансформировалось так, что в него стали вкладывать весьма различное содержание, которое можно анализировать с разных точек зрения. Особенно существенный сдвиг семантики произошёл в современных условиях, когда начала превалировать рекламная технология и стали широко использоваться опосредованные формы контакта субъектов. К тому же сейчас понятие риторики не воспринимается как проблема, поскольку её смысл и его понимание не рассматриваются как имеющие какое-либо существенное значение для общественной жизни, тем более для теоретических исследований.

В современном словоупотреблении риторика – это пустой звук, словесные формулировки, лозунги, призывы, не обеспеченные условиями реализации. Её рассматривают как инструмент общественного манипулирования и управления людьми, которые будут послушными исполнителями. Само определение риторики в целом поставлено в зависимость от такого понимания. Она фактически отождествляется с фразеологией в политике и с идеологией, трактуемой как ложное сознание.

В справочной литературе, в словарях и энциклопедиях *понятие «риторика»* (ранее «реторика», гр. *rhetorika*) **определяется практически однозначно**, а именно как теория и искусство красноречия, наука об ораторском искусстве в античное и последующие времена. Производные от него слова – *риторичность, риторичный, ритори-*

*ческий* характеризуются как основанные на правилах риторики *искусственные украшения речи*, куда можно отнести и наиболее часто используемое выражение *риторический вопрос*, который означает приём ораторской речи, не требующий ответа, и содержит утверждение в форме вопроса. Даже ритор (гр. rhetor) – оратор, а также учитель красноречия в Древней Греции и Риме характеризуется как говорящий многословно и напыщенно, речь которого состоит из красивых громких, но малосодержательных фраз. В художественном творчестве, особенно в поэзии, широко применялись риторические приёмы, возведённые в правила, тем не менее и в этой области со временем стала преобладать оценка риторики как стилистических фигур, отличающихся излишней приподнятостью изложения, напыщенностью и даже фальшивостью.

Однако всё вышесказанное фактически не совпадает с риторикой в её подлинном значении, которое нетрудно выявить, если рассматривать *риторику как культурно-исторический феномен с ориентацией на положительное содержание*. Такой подход, на мой взгляд, оправдывает её возрождение и использование в том широком значении, которое она имела во времена своего расцвета, т. е. в античности. В то время под *риторикой, или диалектикой*, понимали *искусство добиться истины* путём раскрытия противоречий в суждениях противника и преодоления этих противоречий, а также искусство вести слушателя к намеченной цели.

В данной работе не ставится задача проследить эволюцию понятия риторики от античности до наших дней, хотя сфера его употребления значительно сузилась и трансформировалась. Нет также возможности подробно рассматривать классические образцы и идеи риторики, но есть намерение отдать им дань, обратить внимание на накопленный ею ценный опыт и по возможности извлечь уроки для настоящего. *Сосредоточим внимание на позитивном*, хотя и здесь, ограниченные отведённым объёмом, осветим не логические и собственно языковые аспекты (хотя понятно, как они важны для риторики), а только методологические и теоретико-познавательные вопросы, выделив наиболее типичные черты риторики как знания и искусства слова.

Прежде всего отметим, что аргументы «за» можно найти у некоторых современных философов, например у Х.-Г. Гадамера, который обращался к герменевтико-риторическим традици-

ям и защищал гуманистическую трактовку античности, в частности риторики, которая, по его словам, в отличие от праздных спекуляций софистов апеллировала к здравому смыслу, к общественному чувству и гуманистическому идеалу элоквенции, т. е. к подлинной жизненной мудрости. А она, в свою очередь, проявляется в «благоречии», которое тем самым становится двусмысленным: не только уменьем что-то хорошо сказать как риторическим идеалом, но и «говорением правильного, то есть истинного»<sup>2</sup>. Гадамер отмечал, что риторика в отличие от современного понимания её в усечённом смысле в действительности является существенной стороной всякого разумного отношения; недаром уже Аристотель называл её не «технэ» (ремесло), а «динамис» (сила, способность), настолько она принадлежит всеобщему назначению человека быть разумным существом. Говоря о способах образования организованного публичного мнения, Гадамер наряду с обязательной аргументацией и критической рефлексией выделял и риторику, которая должна была решать такую непростую проблему, как соответствующее изложение нашего опыта. По мнению философа, вся социальная практика немислима без функции риторики, и именно культура нашей эпохи показывает это, ставя задачи, которые требуют введения всего научного опыта и знаний в практику общественного разума, а также в дело достижения общечеловеческого соглашения<sup>3</sup>.

***Риторика в контексте знания.*** Вначале поясним, о каком знании идёт речь. Ясно, что знание является главным гносеологическим понятием, но с его определением имеются трудности, возникшие ещё во времена Платона, которые не преодолены до сих пор. Поэтому отметим, что указанное соотношение может быть рассмотрено в разных аспектах. Наиболее изучены логико-методологические принципы и теоретические стандарты риторики, основанные на причинном объяснении и убедительных способах рассуждения и аргументации. По этим вопросам существует большая литература. Но для избранного нами довольно узкого аспекта, по-видимому, будет более результативным говорить о неклассической теории познания, в которой сложилась типология различных форм знания и в которой находят своё место и социальное познание с его характеристикой социально-психологических типов, социальных ролей и социальных потребностей индивидов, и другие

виды ненаучного знания. Все они анализируются не с точки зрения истины, а на основе доступного им опыта и содержат некое специализированное, но в принципе познавательное отношение человека к социальному миру.

Если с этой точки зрения посмотреть на риторику, то она может быть рассмотрена как *духовно-практическое знание*, которое в античные времена объясняло не природные явления, что взяла на себя философия, а социальную реальность, пронизывая все сферы деятельности. (Мы здесь отвлекаемся от социально-классового содержания эпохи, не выделяем отдельные периоды рабовладельческой аристократии и демократии классического периода, т. к. для актуализации указанных аспектов риторики это принципиального значения не имеет.)

В Древней Греции в отличие от последующих времён риторика была тесно связана с рационалистической традицией, т. е. со здравым смыслом, разумом и накопленным жизненным опытом. При этом под разумом тоже понимался определённый тип практики, в которой создавались образцы объяснений и которая затем стала восприниматься как система знаний, способствующая его теоретизации. Как отмечают исследователи, личность, отдельный субъект не противопоставлял себя общественной и государственной жизни. Это важное положение, которое оказывало существенное влияние на действия в сфере управления. Каждый человек был связан с гражданской общиной и принимал непосредственное участие в решении основных государственных дел, и в этой деятельности он руководствовался рассудком, жизненными интересами, практической целесообразностью, что и было определяющим. Не случайно в литературе всегда особо отмечается практическое мышление людей в античном обществе<sup>4</sup>.

Риторика в этом значении опиралась на *обыденное знание*, которое формировалось в зависимости от социально-культурных условий общества того времени. Обыденное знание в его конкретной форме отражало специфику эпохи, включая нравственные нормы и идеалы, осмысление практического как производственного, так и политического опыта, языковую практику, эстетические представления и пр. Риторика удовлетворяла потребности слушателя в познании условий своего существования, положения в общественной жизни и своей сущности как социального субъекта (как члена



социальной группы, политической партии, своей деятельности в рамках какого-либо сообщества). Она была тесно связана со всей общественной жизнью.

Духовно-практический опыт наставлял людей решать свои проблемы в духе сотрудничества: ведь все они живут по-разному. Понятия свободы волеизлияния и социального действия воспринимались как зависящие от социальной детерминации и поэтому требовали свободного обсуждения и свободной дискуссии, опять-таки основанной на духовно-практическом опыте. Во всех подобных случаях существовала большая потребность в знании обстоятельств дела. В случае же разногласий и споров применялся демократический подход – убеждение.

Особо отметим, что в риторике как само понимание знания, так и его истолкование не было однозначным и не воспринималось как абсолютное. Напротив, в ней формировалась трактовка знания как изменяющегося и развивающегося. При этом главное внимание уделялось борьбе старого, традиционного знания с новым, а также толкованию самих новаций и их внедрению. Важнейший риторический приём – сопоставление использовался для сравнения старого и нового знания, для наглядной демонстрации того, что старое знание и соответствующие способы его использования пагубно влияют на общее представление о реальности и формируют отжившие убеждения. Примечательно, что уже в те времена к ним относили религиозные верования, традиционную политеистическую мифологию. И риторика должна была изыскать пути преодоления старых мировоззренческих представлений.

Указанные виды знания, а также основанный на рациональных принципах духовно-практический опыт, разумеется, далеко не исчерпывают всего многообразия типов знания, связанных с риторикой, но в данном случае прежде всего они важны в качестве составляющих той познавательной культуры, которую можно увидеть в риторике. О некоторых других видах знания будет сказано далее.

***О социально-культурном содержании риторики.*** С точки зрения современной социологии риторика со всем её богатым опытом деятельности в разных областях представляет собой *социально-культурное явление*, отражающее многие другие проявления общественной жизни. В античном обществе она брала на себя и критическую функцию по отношению к современной ситу-

ации и текущим событиям, которые были очень значительными: это и войны, и изменения классовой структуры общества, и отношение к институтам власти, которые нуждались в управлении народом. Обратимся к культуре эллинизма как яркому воплощению демократии (IV–V вв. до н. э.), когда её символами были Афины с Акрополем, Пропилеями и Пинакотекой, сооружениями светского характера, построенными для граждан города. Большую роль играло Народное собрание, где они принимали непосредственное участие в обсуждении государственных дел. Оплотом демократии был также Народный суд и Суд присяжных, служившие высшей инстанцией для апелляции на приговоры должностных лиц. Сейчас у нас ещё только в законопроектах говорится о необходимости принятия мер, гарантирующих независимость и объективность судебного разбирательства. А тогда в условиях уже существовавшей чиновничьей бюрократии и казнокрадства суд имел великое достоинство – неподкупность (как отмечал Аристотель в «Политике» и «Государственном устройстве афинян»); была ежегодная отчётность, сменяемость должностных лиц и независимая юридическая система; с развитием демократии всё более расширялась и судебная власть народа; во времена Солона (V в. до н. э.) считалось, что раз народ имеет власть в судебном голосовании, он становится властелином государства. Отсюда понятно, какое значение приобретала риторика как базовое образование и основа для общественной деятельности граждан, особенно публичного человека.

Риторика была тесно связана с *ораторским искусством*, в котором разного рода теоретические установки и знания проявлялись непосредственно на практике. Ораторы выступали перед большой аудиторией «лицом к лицу», темы их речей были самые разнообразные: военно-патриотические, события общественной жизни, вопросы морали, религии, литературы, искусства, воспитания, а также традиционные проблемы судебной практики – наследства, покушения, убийства. Так что риторика как основа ораторского образования и искусства речи представляла собой сложную науку с огромным объёмом знаний самого различного характера, иначе говоря, на все случаи жизни. Ею была заложена культурная традиция *публичного обсуждения* как одна из новых форм общественной жизни, которая приобрела перспективное значение.

Ораторское искусство, особенно в острые переходные периоды (например, в эпоху Республики), было теснейшим образом связано с общественной-политической борьбой. Постоянная конфронтация между политическими группировками, судившимися сторонами, которые предъявляли друг другу разные претензии, требовала привлечения компетентных ораторов. Это не исключало участия и искусных демагогов, но, как правило, задавали тон и одерживали победу те ораторы, которые были знатоками и своего дела, и норм красноречия. В научной литературе об этом периоде античной истории говорится, что в Риме последнего века республики красноречие играло роль большой и действенной общественной силы<sup>5</sup>. Образцовая разработанность риторикой основных положений и форм речей служила эффективной методологией политического анализа. Более того, некоторые особо выдающиеся и авторитетные ораторы, каким был, например, Цицерон, воспринимались как «источник политической мудрости»<sup>6</sup>, с мнением которого считалась широкая общественность.

**О политической, философской и литературной деятельности Цицерона.** Творчество Цицерона традиционно характеризуется как многостороннее и отличающееся самым высоким уровнем мастерства. Цицерон имел непререкаемый авторитет в разных областях: как общественный деятель, как автор философских трудов и как создатель интереснейших образцов, приёмов и стилей красноречия. В своих основных сочинениях по риторике «Брут», «Об ораторе», в большом риторическом трактате «Оратор» он проявил себя непревзойдённым практиком и тонким знатоком-теоретиком ораторского искусства, к которому относился как к художественному творчеству. Цицерон создал образцовый латинский язык, и в этом плане его сравнивают с А.С.Пушкиным<sup>7</sup>. Даже современники, по словам поэта Корнелия Севера, называли его «гордостью века», «красой латинского слова», «законов наших и права голосом живым»<sup>8</sup>. Не случайно в дальнейшем речи Цицерона и его ораторское искусство были возведены в канон классического латинского языка. Для нас важно подчеркнуть, что Цицерон не просто высоко ставил деятельность оратора и ораторское искусство, но и рассматривал их как *орудие общественной деятельности*. Сам он был «оратором республиканской эпохи, для которой говорить – означало действовать», когда «ближайшая цель – убедить слушателей, победить в деле», и этой цели должно быть подчинено всё<sup>9</sup>.

Цицерон высоко оценивал *научное знание*, высказывал даже интересные атомистические представления<sup>10</sup>, но осуждал тех книжников, из сочинений которых нельзя было извлечь никакой практической пользы для общества<sup>11</sup>. В то время такая точка зрения была общепринятой: физические и другие естественнонаучные знания вообще ставились ниже гуманитарных, в частности риторики, как «умозрительные», как «умственная гимнастика для того, чтобы воспринимать и изучать предметы более важные и ценные»<sup>12</sup>.

Разумеется, *философия* также была в сфере интересов Цицерона, поскольку собственно риторические, формальные внутренние правила имели общее философское обоснование и в них во многом использовался философский стиль. Риторика служила для Цицерона способом философствования. Он был популяризатором греческой философии и риторики философского направления, многое из них перенёс в ораторское искусство и при этом особое внимание обращал на понятийный язык. Цицерон обогатил латинскую лексику, вводя в неё философские термины, переводя их с греческого языка, а часто и создавая новые. Отвлечённые философские понятия он разъяснял в литературной форме и делал их доступными для образованных людей. Ссылаясь на Сократа, он отмечал, что тот первый «свёл философию с неба» и заставил людей «рассуждать о жизни и нравах, о добре и зле»<sup>13</sup>.

Особое внимание в риторике уделялось понятийному аппарату, предназначенному для употребления в области морали и права, судебной практики. Нормативные установления были сформулированы таким образом, что отражали уровень философского осмысления реальности, который оказывал влияние на представления о должном и обязательном, об истинном и правдивом и о том, что приводит к заблуждению, чего следует избегать в деятельности и поведении. В философских сочинениях самого Цицерона раскрывался конкретно-исторический и социальный смысл многих мировоззренческих понятий, которые использовались и в риторике, тем самым обогащая её и способствуя взаимосвязи этих сфер познания.

В сочинениях «О республике» и «О предвидении» нашли отражение политические взгляды Цицерона, которые раскрывались на реальном конкретном материале и поэтому до сих пор представляют большой познавательный интерес. В работах «О судьбе»

и «О природе богов» Цицерон изложил взгляды представителей трёх виднейших философских школ: эпикурейцев, стоиков и новоакадемиков, выделяя главные, по его мнению, положения. Его сочинение «Об обязанностях» в форме наставления сыну содержало поучения для сограждан, ставило задачу вызвать стремление быть полезным для родины. Вопросы этики освещались в работе «О пределах добра и зла». Все эти произведения обобщали ораторские выступления Цицерона, создавались на их основе, поэтому они относятся и к риторическому жанру, и представляют собой образец литературной речи, отличающийся чистотой стиля. Работу над философскими произведениями Цицерон рассматривал как выполнение своего гражданского долга<sup>14</sup>.

В литературе отмечается, что Цицерон любил словесную борьбу, принимал участие в сенатских прениях, но при этом стиль и приёмы его красноречия были направлены на примирение. Свидетельством того, что модное ныне понятие консенсуса появилось не сегодня, может послужить трактат «Об ораторе», где на сцену выведена группа мирно беседующих людей, бывших политическими противниками. Типичной чертой Цицерона было желание «*ut componeretur*» (решить все конфликты мирным путём); таким образом он утверждал свой любимый тезис «*consensus bonorum omnium*» (согласие всех благонамеренных), который должен объединять людей, хотя бы вне политической жизни, например, в обстановке обсуждения теоретических вопросов. Некоторые исследователи придают этим положениям статус «теории благонамеренного консенсуса», или «теории согласия благонамеренных»<sup>15</sup>. Почти все философские произведения Цицерона написаны в форме диалога, сравнимого с диалогами Платона и Аристотеля, но их полемический тон смягчён этой приверженностью к консенсусу.

***Риторика и нормативное знание.*** Разумеется, риторика не могла обеспечить решение социальных проблем, но она формировала критерии, в соответствии с которыми осуществлялась оценка общественных и политических событий. Она выражала и защищала интересы определённой социальной группы, развивала способности понимания, умение делать выбор и сознательно осуществлять свои намерения, а также считаться с необходимыми социальными ограничениями, которые вводились насильственным путём при помощи различных средств принуждения. В этом от-

ношении важно отметить, что риторика сыграла большую роль в *формировании правовых установлений и нормативного знания*. Методологическая модель, разработанная как обязательная в области риторики, была использована и в других областях, в частности в области права. От ораторов требовалась эрудиция, владение правовыми законами в целом и особенно знание гражданского права. Подробно и чётко была разработана сама *судебная процедура*, её обязательные и неотъемлемые элементы: обвинительная речь, защитительная речь, правила, что и как уместно говорить в суде. Детализация процесса достигала высокой степени. Выступление оратора (судьи) было основано на большой предварительной работе по изучению фактического материала, при этом факты должны были проверяться на достоверность. Таким образом, возникала потребность в знании обстоятельств дела, и этот этап в познавательном отношении трудно переоценить. Речь возникала как результат большой исследовательской работы и представляла собой аргументированную и по содержанию, и по форме концепцию, в которой исходные положения и выводы должны быть согласованы. Более того, требовалось, чтобы оратор был готов подвергнуть критике, опровергнуть, а ещё лучше отбросить вовсе альтернативные точки зрения своих противников как недостоверные, ограниченные, некомпетентные, несоответствующие современным установкам и т. д. С этой целью была разработана процедура опровержения со сложной структурой и системой аргументов. Предполагалось, что оппонент владеет знанием ситуации в целом и готов к обоснованной критике приведённых эмпирических данных и к новому расследованию дела. При этом агрессивность, вызванная несогласием с высказанным мнением, а также излишняя экспансивность как насильственное навязывание своих взглядов порицались.

Важным положением являлось также то, что оратор должен был знать не только сами нормы, т. е. формальные установления, но и возможности их применения в каждом отдельном случае, которые, как правило, были различны. Таким образом, реалистическая позиция определялась не только известными нормами, но выработывалась на основе общеориентирующих принципов, а также той оценки, которая выводилась из целой совокупности установленных фактов, часто несоизмеримых. Разумеется, не обходилось без того, чтобы сами общепринятые нормы и их критерии объ-

являлись абстрактными, формальными, устаревшими, а следовательно, неудовлетворительными, причём не всегда обоснованно (в этом можно увидеть двойственность риторики). Но, как правило, ораторы профессионально владели и риторическими руководствами, и юриспруденцией как системой знаний.

**Риторические приёмы.** Главная же цель, которая преследовалась оратором, – выработать определённое отношение к событию, поставить себя и слушателей в заинтересованную позицию. Поэтому большое значение придавалось технике *воздействия на слушателя*, методам обоснования и убеждения, разнообразным способам аргументации и влияния на сознание. Была разработана целая система риторических приёмов, рассчитанных на то, чтобы побудить участников к деятельности в том или ином направлении и добиться желаемого результата. Слушатель, со своей стороны, должен был овладеть способами рассуждений, уметь решать, считать ли аргументы убедительными и принимать ли их всерьёз; знать, что значит доказать, какие существуют критерии и типы доказательств и др. Таким образом, можно утверждать, что в данной ситуации использовалось *знание социально-психологического поведенческого стереотипа*, групповых образцов поведения, причём с обеих сторон.

Искусство преподнесения материала было необходимой составляющей речи. Ведь важно не только *что говорят*, но и *как говорят*, особенно когда нужно внушить человеку убеждённость в правоте того или иного дела. И для этих целей существовала целая система различных типов и способов доказательств, в том числе стилистических риторических приёмов. Кроме того, профессиональная компетенция требовала усвоения существовавших концептуальных логических образцов, а также приёмов литературного свойства. Соблюдение строгих и серьёзных логических правил было необходимо, но требовалось и умение устанавливать связи, проводить сопоставления, используя богатство языка и своё языковое мастерство. При этом создавались образцы речи, близкой к художественной, с использованием соответствующих приёмов: примеров из литературы, цитированием отрывков из древнейших поэтов, из поэм Гомера. Они дополняли ораторские приёмы, к которым обычно относили мудрую речь, наглядность, фигуры речи, ритм, размер, остроумную игру словами, юмор, иронию, когда они

уместны, и наконец, всё венчала эффектная концовка. Все эти приёмы оказывали воздействие на восприимчивость слушателей, особенно если нужно было вызвать их на обсуждение или спор.

У ораторов были также и индивидуальные приёмы обоснования своей точки зрения, которые отличались от привычных способов изложения и носили субъективно-личностный характер. У одного это были приёмы критики, у другого – экстравагантная манера подачи материала, использование метафоричности, иносказательности многих понятий и терминов. Помимо специфического стиля необходим был также *пафос* как убедительный фактор. Не случайно он приобрёл статус философской и эстетической категории.

Всё это не противоречило строгости и серьёзности обсуждения, тем более что и публика была подготовлена к этому своей активной причастностью к другим видам социально-культурной деятельности, связанным с риторикой и ораторским искусством, в частности к *театру*, который играл важнейшую роль в общественной жизни. Уже там зритель мог усвоить элементы рефлексивности, критики, сатиры, морали. В античные времена театр был традиционной и необходимой формой жизни и социальной организации. Он отражал модель общественного устройства, способствовал формированию общественного сознания, был ареной гражданских инициатив. На этом основании его оценивают как демократический институт, доступный каждому и приобщавший граждан к участию в государственных делах.

*Литература* также имела общественное значение, причём её содержание отражало убеждение автора в том, что он говорит именно то, что нужно сказать народу. Издавна была широко распространена дидактическая литература, т. е. изложение морали в доступной, обыденной форме. Уже в греческой литературе были так называемые «гномы», гномическая проза в виде афоризмов, например, «Изречения семи мудрецов», которые воспринималась как жизненная философия, дающая представление о миропорядке и морали «золотой середины» типа «мера лучше всего», «не обогащаясь нечестным путём», «находясь у власти, управляй самим собой» и др.<sup>16</sup>. А затем получила развитие и юридическая литература, в которой главное внимание уделялось толкованию законов справедливости и нравственности, причём именно социальной справедливости и нравственного долга, а также их внуше-



нию всеми доступными средствами. Вопрос о том, является ли формой знания нравственная норма, тогда не стоял. Она утверждалась как некая необходимая, пусть даже и идеальная, максима, требующая исполнения.

Напомним, что в античные времена основной характеристикой знания была синкретичность с преобладанием искусства и гуманитарного познания. Эту особенность, на мой взгляд, можно отнести и к риторике, которая впитала в себя разные формы знания, что существенно обогатило её методологический арсенал и способствовало её утверждению не только как специальной теории, но и как богатой в познавательном отношении социально-культурной практики.

***Связь риторики с проблемами образования и воспитания.*** Сейчас у нас активно обсуждается, казалось бы, бессмысленный вопрос: нужно ли в российских школах в обязательном порядке изучать родной русский язык. Оказывается, это далеко не риторический вопрос, и ещё неизвестно, чем кончится его обсуждение. Наверное, наивно призывать к использованию прошлого опыта, тем более столь отдалённого. Но я считаю, что всё-таки стоит выделить хотя бы некоторые принципы обучения и воспитания, связанные с риторикой<sup>17</sup>. В Греции и Риме образование было исключительно словесное. Преподавались грамматика, риторика и философия. В греческих и латинских школах красноречия учение начиналось с шести лет и состояло из трёх ступеней. Сначала «литератор» (он же «грамматист») учил началам чтения, письма и счёта, потом занимались объяснительным чтением классических авторов. И всё сводилось к тому, что в наших школах называется развитием речи. Греческая словесность особенно ценилась, она была необходима тогда для культурного человека. На уроках обучали не просто культуре речи, исследовались тонкости языка и стиля, а заодно – мифология, астрономия, история, в общем, всё, о чём хотя бы мимоходом упоминалось в читаемых текстах. Однако главное внимание уделялось нравственному воспитанию, наставлениям «как надо» с точки зрения некоторых идеальных норм; безнравственные же поступки порицались. От обучения пассивному слову переходили к обучению активному слову – к сочинению речей на вымышленные темы, сначала простых, потом сложных до вычурности (вот и истоки двойственности понятия риторики!). Для тех, кто хотел

сделать карьеру на штатском поприще, в суде или в сенате, такие упражнения были драгоценны, как писал Светоний в своей книге «О грамматиках и риториках»<sup>18</sup>.

Риторическое образование расширяло мировоззренческие представления, способствовало формированию личности, о чём свидетельствует роль женщин в афинской демократии, в частности, пример Аспазии, жены Перикла. По словам Сократа, она имела риторическое образование, была учительницей по риторике и многих сделала хорошими ораторами. В **кружке Перикла**, где бывали учёные, философы, художники, с её участием обсуждались проблемы политики, образования, воспитания. Особо отмечаются «прекрасные речи» Аспазии политического содержания.

Сейчас риторичность в своих отрицательных значениях вплоть до заведомого обмана противопоставляется деловому обсуждению. Совсем по-другому выглядела такая картина в античные времена. Если говорить о публичной деятельности раторов и ораторов, то есть основания рассматривать её как продуктивное *познавательное общение и как социальную коммуникацию*, поскольку она разрабатывала методологию, выражаясь современным языком, ведения рациональной дискуссии, уделяла большое внимание обучению процессу аргументации, опираясь на разные способы человеческого общения. В своих основных интенциях она была направлена на общественное просвещение, формирование гражданского сознания и основанных на здравом смысле и моральных основах норм общежития.

**Риторика в контексте языка.** Анализ языковых аспектов *риторики* показывает, что она выработала собственную и оригинальную практику использования языка, исходя из понимания его как фундаментального метода рационализации жизненно важных представлений человека. Глубоко и обстоятельно был разработан логический анализ языка, а также одна из основных лингвистических проблем – значения языковых выражений. Риторика была не только средством персональной идентификации или, если опять же прибегнуть к современной лексике, условием обретения персональной идентичности, но и во многом способствовала правильному осмыслению первичных социальных значений и их трансляции, широкому использованию их в общественной жизни. Эти и другие положения, о которых здесь нет возможности говорить,

дают основание утверждать, что в своё время риторика *регламентировала культуру речи и обеспечила высокий уровень языковой общественной практики*.

Сменим тему, вернёмся к нашему времени. Мы живём в условиях, когда приоритет отводится политике. Российский истеблишмент внедряет лозунг: «Государство намечает – общество подхватывает». Создаются программы социального реформирования, некоторые новые формы общественной жизни, которые преподносятся как проявление демократической политики. Однако на практике они серьёзно не обсуждаются, и человек должен довольствоваться тем, что о них сообщается в средствах массовой информации. Сейчас широко используется либеральная терминология, но её толкование и внедрение в обыденную жизнь оставляют желать лучшего. Основной массе населения неизвестно, кто сформулировал существующие социальные стандарты качества жизни, чьи интересы они выражают и на основе чего были выработаны те или иные нормативы вообще. Есть немало примеров того, как сами эти нормы остаются лишь установлениями правительства. Между тем правовая система должна гарантировать не только формальное равенство, но и реальную свободу мнений, беспристрастность и ответственность.

Можно возразить в том плане, что люди сами должны знать свои права, изучить конституцию, формировать конституционное сознание, проявлять социальную активность. Однако ситуация складывается таким образом, что даже группировки влиятельных политиков не могут осуществить свои идеи. Неспособные решить острые жизненно важные для народа проблемы, они теряют свой престиж и сходят со сцены. Можно сказать, что их программы, проекты и предложения остаются декларативными, а если использовать понятие риторики в современном его значении, то риторическими.

Учёные тоже предлагают программы, в частности, направленные на активизацию общественной деятельности человека. В качестве актуальных способностей, которые важны для сегодняшней конкретной ситуации и которые необходимо реализовать здесь и сейчас (в отличие от потенциальных), они выделяют следующие: способность к организаторской деятельности, умение активизировать людей, установить с ними контакт, выработать соответствующий подход с целью мобилизовать их на практическое приме-

нение своих способностей, направить их знания и практический опыт на решение злободневных задач. Однако реализация этих качеств в наших условиях тоже весьма проблематична. И одной из главных проблем оказывается социальное поведение членов общества. Необходимость адаптации к новым жёстким условиям разъединяет людей. Социальной трансформации подвержено само человеческое общение, которое унифицируется, обедняется, а некоторые его формы исчезают вовсе. Тем не менее такое положение становится привычным. Обыденной повседневной практикой стал и *упадок культуры речи*. Этот процесс также не замечается и всё усиливается. Приведём примеры.

1. Сейчас приобрело всеобщее значение и стало буквально *вездесущим* слово «*вещь*», которое употребляется в качестве синонима практически любого понятия. Прочно вошли в лексикон и простых людей, и так называемых мастеров культуры, и средств массовой информации выражения: *я скажу такую вещь, выяснилась такая вещь, поймите такую вещь...* Это касается и философии. *Говорят: философия – это такая традиционная вещь* (из передачи «телевизионный пресс-клуб 21 века»); *путать учение Канта с учением Маркса нельзя, это разные вещи. Марксизм и сталинизм – это тоже разные вещи. Важно быть самим собой, опираться на такие вещи, как быть честным и гармоничным; справедливы и достойны только эти две вещи. Возьмём на небеса две вещи: любовь и веру* (из речи священнослужителя). *Свобода – вещь довольно неприятная* (из речи общественного деятеля). *Сочетание слов высекает видение, вызывая такую вещь, как образ. Творчество – это совершенно замечательная вещь с мучением и слезами. Язык – вещь достаточно хрупкая, которую Интернет безбожно разрушает своей безграмотной речью* (из выступления известного писателя).

Эти примеры свидетельствуют о том, что говорящий не берёт на себя труд выражаться чётко и конкретно, подыскать более содержательные и уместные в данном контексте слова и не считается с тем, что такая неточная речь негативно влияет на её восприятие и понимание, вызывая неадекватные ассоциации.

2. А теперь пример из серии «знаете ли вы...». Вообще широко употребляющийся словообразующий суффикс «к» стал применяться не только в бытовой лексике, а тоже практически везде.

Знаете ли Вы, что означают эти слова (на всякий случай даю пояснения): *фотка*, *социалка*, *минималка* (минимальная заработная плата или прожиточный минимум), *первичка* (первичная организация), *пленарка* (пленарное заседание), *вторичка* (вторичный рынок), *нобелевка*, *вменёнка* (вменяемый налог), *автономка* (автономная станция), *домашка* (домашнее задание). Перечень можно долго продолжать, а ведь это не профессиональный язык и не молодёжный сленг, а обыденная речь, в которой и других искажений тоже множество. Такое отношение к языку недопустимо. И дело не только в том, что эта лексика имеет, говоря языком лингвистов, негативный стилистический оттенок, свидетельствует об упадке культуры речи и девальвации слова. Этот процесс делает сам язык неспособным дать адекватное объяснение и без того сложных современных реалий, следствием чего оказывается *ограниченность знания и понимания*.

*В заключение* отметим, что в обществе знания, к которому мы стремимся, как мера распространения и улучшения образования разрабатывается система дистанционного обучения через Интернет и другие технологические инновации. Но ведь нужно не только просвещать, но и побуждать к правильным действиям, к проявлению гражданских инициатив, и поэтому вновь возникает отнюдь не риторический вопрос: как на основе знаний сформировать общественную позицию и выработать стратегию действий, которая бы служила эффективным средством для решения насущных проблем *взаимопонимания и улучшения жизни людей* (о чём говорилось вначале)? На него трудно ответить, и не случайно многие современные философы говорят о необходимости внедрения практики *широкого публичного обсуждения и придания ему статуса общественной структуры управления*. Для этих целей и может быть полезен рассмотренный опыт, разумеется, в той степени, в какой классическая риторика применима к современным условиям.

## Примечания

- <sup>1</sup> *Моисеев Н.Н.* Быть или не быть... человечеству? М., 1999. С. 265–267.
- <sup>2</sup> *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М., 1990. С. 61. При этом Гадамер ссылался на труд Вико «О смысле наук нашего времени» (*Vico J.B. De nostri temporis studiorum ratione.* 1947) как на исходный пункт такого рассуждения.

- <sup>3</sup> Там же. С. 634. См. также: *Гадамер Г.-Г.* Риторика и герменевтика // *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. М., 1991; *Gadamer H.-G.* Rethorik and Hermeneutics in our Time: A Reader. New Haven–L., 1997.
- <sup>4</sup> См.: *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 149.
- <sup>5</sup> См.: История римской литературы. Т. 1. М., 1959. С. 105.
- <sup>6</sup> Там же. Т. 2. М., 1962. С. 287.
- <sup>7</sup> См.: Античные теории языка и стиля. М.–Л., 1936. С. 248.
- <sup>8</sup> *Грабарь-Пассек М.Е.* Начало политической карьеры Цицерона // *Цицерон.* Сб. ст. / Отв. ред. Ф.А.Петровский. М., 1958. С. 4.
- <sup>9</sup> *Стрельникова И.П.* Некоторые особенности ораторской манеры и стиля Цицерона // Там же. С. 122.
- <sup>10</sup> См.: *Гайденок П.П.* История греческой философии в её связи с наукой. М., 2000. С. 74,75.
- <sup>11</sup> *Беркова Е.А.* Цицерон как критик суеверий // *Цицерон.* Указ. соч. С. 44–45, 50.
- <sup>12</sup> *Головня В.В.* Аристофан. М., 1955. С. 142.
- <sup>13</sup> *Цицерон.* Избр. соч. М., 1975. С. 326.
- <sup>14</sup> *Беркова Е.А.* Указ. соч. С. 57–79.
- <sup>15</sup> История римской литературы. Т. 1. С. 169. См. также: *Петровский Ф.А.* Литературно-эстетические воззрения Цицерона // *Цицерон.* Указ. изд. С. 11.
- <sup>16</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 92–93.
- <sup>17</sup> См. также: *Батлук О.В.* Цицерон и философия образования в Древнем Риме // *Вопр. философии.* 2000. № 2; *Он же:* Философия образования Сенеки: кризис цicerоновского идеала // *Вопр. философии.* 2001. № 1.
- <sup>18</sup> *Светоний Гай Транквилл.* Жизнь двенадцати цезарей. М., 1991. С. 9; *Гаспаров М.Л.* Предисловие. Послесловие: Светоний и его книга // Там же. С. 341–361. Книга содержит сведения о грамматиках, риториках и ораторах, а также руководства по риторике и риторические упражнения. С. 452–454.

*Н.Т. Абрамова*

## **Практическое знание и опыт идентификации**

Практическое знание относится к разновидности опытного знания<sup>1</sup>, выступает как представитель чувственной универсалии. Обсудить вопрос о том, с каким содержанием имеет дело практическое знание и сознание, – такова главная задача, поставленная в данной работе.

### **1. Исходное понятие практического знания**

Скептически-негативное отношение к опытному источнику знания, опытному способу передачи знания – к восприятиям, неосознанным чувствам, эмоциям, намерениям, волеиям и др. – сложилось еще в античности. Античные мудрецы предпочитали некую общую форму, которая позволяет установить меру подобия множества вещей: центральное место в познавательной способности принадлежит, по их мнению, рассудку и разуму. В поисках родов и видов логос опирается на правила, на первое место выдвигает процедуру обоснования, полагая опытное знание «не-чистым», неразумным. Начиная с середины XVIII столетия эпистемология стала расширять свой арсенал до представлений о практической связи субъекта с реальным миром, полагая, что мыслительные акты нельзя полностью ассоциировать с одними лишь с рациональными процедурами. В философских трактатах того времени (Дж.Беркли, Д.Юм, Э.Кондильяк и др.) все настойчивее продвигала себе путь

мысль о значимости чувственного знания в освоении мира. В зеркале практического знания человек предстает как просто живущее и действующее Я, как субъекта опыта со всеми его впечатлениями и действиями в окружающем мире. В. Дильтей называет такого субъекта действия «весь человек»<sup>2</sup>, в противовес гносеологическому субъекту Канта. Ныне к практическому знанию принято относить не только эксперимент и наблюдение, но разнообразное знание, основанное на непосредственно чувственном восприятии. Принято считать, что практическое знание скорее чувствует, чем размышляет, его в большей степени интересует привходящее; оно тяготеет к прямому, «фотографическому» воспроизведению предметного окружения. Соответственно, опытность является антиподом стратегий, основанных на строгих «правилах», асимметрична рациональному познанию, построенному на предваряющих объяснительных процедурах, на доказательстве. Чтобы выразить непосредственную связь с окружением, укорененность в традиции потребовались конкретно-практические средства описания. На это указывает принцип эмпиризма, опорой которого является принцип конкретизации, альтернативный абстрактному рассуждению<sup>3</sup>. Практические действия принято описывать через такие элементы описания, как «событие», «ситуация», «альтернатива», «изменение» и др. Любые понятия обретают свой смысл в свете какой-то теории. Практическое знание мы поставили в связь, прежде всего, с идеей наивного сознания.

## **2. Средства представления практического знания**

### **2.1. Пралогическое (наивное) сознание**

В наших попытках по-своему взглянуть на практическое знание мы обращаем внимание на своеобразие мыслительных актов и на особый тип коммуникативных отношений, которые характеризуют субъекта практических действий. Попытаемся представить содержание исходного понятия в связи с известными нам культурно-историческими концепциями. Прояснить понятие практического знания может, если оставаться в области антропологии и этнографии, концепция прачеловека и первобытного со-



знания. В философии это будет понятие наивного сознания. Для нас эти идеи важны для последующей экспликации практического знания и сознания.

Проблема прачеловека и первобытного сознания привлекла внимание этнографов, лингвистов, философов<sup>4</sup>. В этих исследованиях получила обоснование идея о принципиально ином типе отношений с окружением, чем у человека европейской культуры. Леви-Брюль показал, что поведение такого человека управляется «законом сопряжения» (партиципации). Для сопряжения характерно переплетение укоренившихся форм восприятия, образование органической целостности. Сцепление, сопряжение проявляется в том, что человек осознает, идентифицирует себя и других с тем, что его окружает: он делает то же самое, что делают другие; он ощущает, видит, слышит точно так же, как чувствуют и другие. Вхождение окружающих предметов в опыт первобытного человека предопределило понимание всей цепочки причинно-следственных отношений. Причина, согласно такому взгляду сопряжена с теми событиями и теми предметами, которые осязаемы, которые находятся вблизи, сейчас. А это означает, что такое понимание опыта отвергало фактически европейское видение и причинности и самой жизни как следование правилам, основанным на законах логики. И, напротив, свидетельствовало о том, что первобытный человек иначе видит мир, иначе воспринимает связи между предметами и т. п.; для прачеловека важно было все то, что находится рядом, неотрывно, к чему выработалась привычка, что находится «здесь» и «теперь». Другими словами, человеку традиционной культуры свойствен иной тип сознания, который Леви-Брюль назвал пралогическим. При этом обратим внимание на вывод, который был сделан французским ученым: данный тип мыслительной деятельности не является признаком какой-то отсталости или неполноценности, свойственной лишь людям древних времен, что пралогическое сознание свойственно и современному человеку<sup>5</sup>. Заметим сразу, что этот вывод Леви-Брюля согласуется с результатами нашего анализа компьютерных практик.

Мысль об укорененности сознания в окружающей его жизни развивает и Уайтхед, к мнению которого присоединяется также и Мэмфорд. С точки зрения Уайтхеда, существует прямая зависимости поведения человека от среды обитания. Человек как

физическое существо, замечает Уайтхед, может бессознательно ощущать окружающий мир, как нечто, что на него причинно воздействует. Такой опыт по природе своей не рефлексивен. То есть человек как ментальное существо не обязательно отвечает сознательной, рефлексивной реакцией. Таково свидетельство Мэмфорда, который, по данному вопросу занимает сходную позицию<sup>6</sup>. Мысль о коммуникативной природе непосредственного опыта получила развитие в концепции К.Ясперса о типах коммуникации – о различии повседневно-наивной коммуникации от подлинной коммуникации. Автор обосновывает представление о нерелексивном типе мышления, которое он называет «простым евклидовым умом», или «наивным сознанием». При этом он отмечает, что реальной основой повседневной коммуникации людей в сообществе является наивное сознание. Основную особенность наивного сознания К.Ясперс видел в том, что оно «не задает вопросов» о своем бытии. А именно вопросов, которые вносят в мое сознание разлад и раскол. «В наивном сознании, – отмечает автор, – я делаю все то, что делают другие, верю во все то, во что верят другие, думаю то, что думают другие. Мнения, цели, страхи, радости переходят от одного к другому так, что мы даже не замечаем, в силу того, что имеет место первичная, нерелексивная идентификация»<sup>7</sup>.

Свое толкование наивного сознания Ясперс соотносит с нерелексивной идентификацией, особенность которой автор связывает с характерным состоянием сознания: сознание человека, отмечает К.Ясперс, в такой ситуации просветлено, но его самосознание закутано плотным покрывалом. Нерелексивные мыслительные акты ориентированы на внешние предметы и внешние обстоятельства и не входят в обсуждение и обоснование причин их появления. Наивное сознание следует за предметом, оно в этом смысле пассивно. Но это не значит, что наивное сознание не может быть творческим – искусным, мудрым и т. п., т. е. исследовать свой предмет скрупулезно и точно. Исследователи поведения пра-человека отмечают способность прасознания (наивного сознания) к высокоточным наблюдениям природы. Подтверждение сказанному о сопряжении наивного сознания с событиями и предметами внешнего окружения, точнее, о зависимости данного мыслительного акта от среды обитания, – можно усмотреть в принципе эко-

логической связности, которой использует радикальный конструктивизм. Согласно этому принципу свойства объекта определяются его включенностью в среду обитания, а не внутренними качествами. Включенность в среду означает первичность порождающего влияния, исходящего от среды.

## 2.2. Ценность в структуре практического действия

Итак, среди теоретических средств представления практического знания и сознания мы предварительно обозначили наивное сознание, которое сопряжено с нерелексивной идентификацией. Попытаемся далее подойти к практическому знанию со стороны содержания действий, которое совершает субъект.

Совершенно очевидно, что, исследуя науку, невозможно отвлекаться от вопросов истины. Но с другой стороны, основываясь на разумных доводах и фактах, мы можем увидеть, что научная деятельность небесстрастна, что в поисках истины блага (результативности) субъект познания проявляет свои предпочтения. Даже в смысловом пространстве такой строгой науки, как новая технология, ментальная компонента (желания и пр.) имеет свое место и свою роль. В самом практическом действии можно усмотреть, с одной стороны, фактическое содержание, раскрывающее «положение дел», а с другой, – ценностный аспект. В соответствии с основополагающей максимой прагматизма, эти действия имеют целенаправленный характер, стремление к полезному. Быть полезным – значит иметь для человека определенную ценность. В историко-философской традиции отношение между ценностью и действием, их взаимообусловленность описывается по-разному. Жизнь и ценность, согласно Декарту, – это «страсти души», в которых отсутствуют «строгие правила». Блез Паскаль указывает на внутренний источник ценности, говоря: во мне, а не в писаниях Монтеня содержится все, что я в них вычитываю. Логика разума, продолжает мыслитель, дополняется еще логикой сердца; именно данным инструментом изображения веры и любви человек чаще всего и пользуется. Сходный взгляд высказывает и Дж.Дьюи, по мнению которого ценности вытекают из мгновенной и необъяснимой реакции жизненного импульса и иррациональной части человеческой природы<sup>8</sup>.

В современной социальной эпистемологии, в логике и методологии науки также разрабатывается представление о ценности социальных практик в их связи с истинностью и заинтересованностью<sup>9</sup>, с ценностью и верою<sup>10</sup>, ценностью и действием<sup>11</sup>. Высказанные классиками философии представления о внутренних источниках ценности вовсе не находятся в противоречии с практическим взглядом. При анализе роли и места, какое занимают предпочтения в строгой науке, в частности, при формировании социальных практик в сфере новых технологий, нам ближе позиция финского логика и философа Г.Х. фон Вригта. В его концепции предпочтения на первом плане находятся такие чисто практические модусы, как выбор, желание, хотение и др., которые имеют аксиологическое содержание. Практический взгляд на ценность основывается на базисном утверждении об отличии ценностного суждения от суждения о факте. Если фактическое утверждение имеет формулу «А есть В», то ценностное, связанное с выбором, – «Я хочу А». Логическая схема акта выбора такова:

*Я хочу А;*

*В есть необходимое условие А;*

*следовательно, Я должен сделать В*<sup>12</sup>.

В предложенной схеме Г.Х. фон Вригта наше внимание привлекают два момента. Во-первых, речь идет: а) о **желании субъекта** «Я хочу» и б) о предпочтении «хочу А». Во-вторых, условием выполнения желания, на которое указывает Вригт, является действие – «должен сделать В». Существенно, что если в суждении о факте речь идет о поиске истины, то в утверждении о ценности проявляется склонность субъекта к этому предмету. Ценностный взгляд на предмет предполагает, что выбор предмета (компьютер), которому присвоен аксиологический знак «добро» (прекрасный инструмент) сопряжен с действием, – к примеру, я должен заработать деньги для покупки компьютера. Маркируя предмет как «благо», мы одновременно порожаем действие, связанное с отбором. А это значит, что предикат «благо» приобрел действительно-преобразовательный смысл: мысль о лучшем, выполняя регулятивную функцию, обретает практический смысл: эта сторона ценности указывает на способность идеи материализоваться, превращаться в действие.

Сказанное о связи практического действия и ментальной компоненты относится и к компьютерному образу мира. Современная научно-техническая практика в самых разных сферах труда столкнулась с явлением, которое, пожалуй, отсутствовало до появления «умных машин». Мы имеем в виду тотальное желание быть обладателями невиданного ранее инструмента познания. Что же привело в сердечный трепет людей разных профессий из многих сфер труда<sup>13</sup>? Отчего многие пожелали «идти в ногу» с прогрессом, «не остаться в стороне от инноваций»? Ведь сами по себе научные концепты и теоретические модели (в том числе кибернетики и информатики) аксиологически нейтральны. Мощные импульсы шли от самой вещи – от способности машин оптимизировать труд и управление. Знак «благо» был присвоен предмету после того, как у субъекта сложилось представление о способности искусственного интеллекта максимизировать производительность труда в самых разных сферах деятельности. Вот почему строгая, математически регламентированная инженерная технология привлекла людей разных сфер труда, занятых «человеко-бумажными» процедурами; вот почему новая технология неодолимо расширяется по социальному пространству. Влияние эмоциональных сил – потребностей, желаний, настроений – на формирование компьютерных практик, на наш взгляд, неоспоримо.

В соответствии со сказанным онтология компьютерного проектирования неоднородна и плюралистична. Ибо наряду с главными основоположениями – концептами кибернетики и информатики и др.<sup>14</sup>, онтологию ИИ составляют и эмоциональные силы. На наш взгляд, именно эмоции привели многих «под знамена» компьютеризации. Наше понимание плюрализма онтологии компьютерного образа мира отличается от взгляда постмодернизма, выражающего мысль о равноценности всех описаний и несовместимости плюрализма науки с тезисом объективности науки. Обосновывая тезис о неоднородности онтологии компьютерного образа мира, мы, во-первых, признаем, что основополагающее значение в компьютерном образе мира принадлежит концептам, описывающим искусственный интеллект; психологическая компонента, будучи производной от главных основоположений, тем не менее, играет главную роль, «ответственна» за формирование деятельности в деле продвижения компьютерного моделирования по социальному пространству.

Во-вторых, для описания плюралистической онтологии необходимы разные языки – компьютерно-ориентированные и внекомпьютерные. Формальные языки являются для искусственного интеллекта его внутренним «деланием», используются для кодирования соответствующих онтологий: к числу таковых относится, к примеру, язык веб-онтологий и др. Для описания чувствований пользователей, разного рода фоновых знаний, порой даже неосознаваемых и не артикулированных, необходим язык психологии. Предмет нашего анализа далее составит внерациональная компонента компьютерного знания. Внерациональное знание для нас неравнозначно по смыслу неявному знанию Полани. Концепция неявного знания построена на представлении о личностном знании, на апелляции к глубинным пластам личности ученого: индивидуальным характером его деятельности (не проговоренных знаний, смутных интуиций и пр.). Под внерациональной компонентой научного знания мы понимаем эмоциональное и ценностное восприятие субъекта своего окружения.

Включенность в среду означает первичность порождающего влияния, исходящего от среды. Готовность к компьютеризации является порождением влияния среды: от того, что субъект компьютерной практики услышал и увидел, получил из наглядного опыта. Значит, речь идет о чувственном опыте. Для описания чувствований, которые порождают действия, в историко-философских текстах мы находим разные ответы. С точки зрения Юма, все суждения, полученные с помощью непосредственных впечатлений (кроме логико-математического знания) являются верой (англ. *belief* – вера, убеждение, уверенность, мнение); принятие на веру означает, согласно Канту, необоснованность (ноуменального мира) с рациональной точки зрения; Б. Рассел использовал понятие веры при обсуждении проблем в аспекте их истинности и ложности. Между тем, согласно Ф. Ницше, верующий не способен иметь суждение о том, что «истинно», а что «неистинно»; обусловленность его оптики делает из убежденных людей фанатиков. Представляется, что движущей силой переживания энтузиазма, с каким происходило продвижение компьютерного моделирования, была рационально организованная вера. Об этом говорит известный специалист по философии науки говорит о рационально организованной вере<sup>15</sup>. Вера и доверие рождается

от услышанного, увиденного, прочитанного, прочувствованного и т. п. Здесь знание приобретается через веру в полезность вещи через коммуникативные акты.

Говоря о коммуникативном акте, мы имеем в виду трансляцию знания «из рук в руки». Наглядность и прямой непосредственный контакт, сопряженный с прагматическим контекстом, обусловлен бесконечно сложными, избыточными структурами, которые предполагают запас лингвистической и экстралингвистической информации: именно такие условия сопутствуют трансляции оценок и отношений субъекта к вещам и событиям, в особенности при передаче тонких экзистенциальных смыслов, и др. Из непосредственной, наглядной коммуникации вырастает традиция. Наше мышление часто следует за тем, что мы слышим и видим здесь и теперь. То есть основано на наглядном опыте, на повторении и простом воспроизводстве увиденного и услышанного. Такое сознание, как мы помним из предыдущего анализа, наивно и до-логично. Оно вполне сочетается с мыслительными актами, построенными на разуме. И, думается, нет ничего оскорбительного, если мы скажем, что действия современного рационально ориентированного человека могут быть основаны на до-логическом мышлении. В каждом из нас просыпается первобытный человек, мышление которого построено на законе сопряжения<sup>16</sup>. Другими словами, повторяя мысль Л.Брюля, мы говорим, что наивное сознание не является принадлежностью лишь человека традиционного общества.

Коммуникативная практика построена на присущем человеку естественном, природном ходе мысли на доверии, которое, по словам Августина Блаженного, рождается от услышанного, увиденного, прочитанного, прочувствованного и т. п. Обратим внимание на мысль богослова-философа, что усвоенное с помощью «самих предметов и чувств» не всегда может быть рационально постигнуто. Здесь усвоение протекает посредством доверия. Доверяют, пишет он, людям, от которых узнают о полезных вещах: «Что я разумею, тому и верю, но не все, чему я верю, то и разумею. Поэтому хотя многих вещей я и не могу знать, однако знаю о пользе в них уверовать»<sup>17</sup>.

Мысль о доверии – это не формализуемый пласт знания. Тот состав знания, который подвластен не рассудку, а «сердечному уму», является принадлежностью вне-логических структур созна-

ния. В современной эпистемологии и философии науки понятие доверия используется в разных контекстах. Так, В.А.Лекторский говорит о доверии в контексте отношения к результатам другого<sup>18</sup>. В одном из докладов на Международном конгрессе «Знание и вера» доверие получило свою экспликацию<sup>19</sup>. Вера как постулирование внутреннего состояния субъекта используется А.Голдман – представителем социальной эпистемологии<sup>20</sup>.

О внерациональных (внелогических) структурах сознания принято судить как об антитезе рационального мышления. Последнему присущи формальные м актом трансляции информации, наличие опыта самопознания, переживания полезности информации. Обратим внимание, что процедура осмысления информации может протекать двумя путями – произвольным и непроизвольным (рефлексивным и нерефлексивным). На рефлексивной основе происходит целевая идентификация по общности сходных социальных и моральных оценок. Можно наблюдать в таких случаях согласованность в понимании событий, общность ассоциативного переноса смыслов и др., что, в конечном счете, обеспечивает возможность сближения взглядов, позиций и др. При непроизвольном уподоблении отсутствуют целенаправленных актов самоанализа. Интерсубъективные отношения строятся по большей части наглядно-практически. Между коммуникантами устанавливаются отношения «близости» и «единодушия», родственность убеждений. Сила традиции состоит в сохранении образов, а не информации. Образы воспринимаются нерефлексивно, наглядно-чувственно, ибо находятся рядом и сейчас; социально значимые образцы также усваиваются в традиции, но их влияние вторично, ибо они контролируются субъектом, и могут быть приняты/не приняты.

Подвластность чувственно-эмоциональным воздействиям, исходящим от предметов, проистекает от укорененности в окружение. Значимой может оказаться практически любая среда влияния, прежде всего ближайшее окружение – семья и иные социальные общности. Сферу воздействия составляют и предметы и отношения обыденного опыта, усвоенные посредством чувственных форм восприятия; и социальные нормы и правила, для освоения которых обычно прибегают к разуму; значимы также не только прямые непосредственные формы воздействия, но и



коммуникативные акты, основанные на несловесном мышлении. Разнообразные воздействия формируют в человеке навык, который становится натурой, обликом.

Доверие к информации о полезности новых технологий является произвольным актом. Общие переживания скрепили между собой Я-субъектов компьютерной практики невидимыми – духовными нитями, сделали их воззрения солидарными. Эти скрепы – суть, с одной стороны, общее воззрение на ценность компьютеризации, а с другой, и общее направление деятельности по претворению в жизнь компьютерного моделирования. Идентичность такого образа мысли и действий, общее умонастроение очевидны.

Наше понимание солидарности воззрений субъектов компьютерной практики как идентичности чувственного восприятия пользователей думающих машин принципиально отличается от точки зрения Р.Рорти о солидарности между учеными. Как представителю эпистемологического бихевиоризма Р.Рорти потребовалось понятие солидарности для обоснования тезиса о том, что необходимо упразднить истину и рациональность и на их место поставить солидарность ученых, понимаемую как ссылки на то, что говорит общество, как уважение к мнению коллег<sup>21</sup>.

Мы полагаем, что и наука и другие сферы деятельности невозможны ни без поиска истины, ни без солидарности ученых и практиков по каким-то вопросам науки (либо практической деятельности и др.). Но солидарными люди могут быть, на наш взгляд, по отношению к чему-то конкретному, к каким-то частным свойствам предметов, но не к самому предмету в целом. В анализируемой нами общности взглядов пользователей компьютерного моделирования речь идет о солидарном воззрении на способность думающих машин оптимизировать труд и управление. Но в мире компьютеризации отсутствует некий общий взгляд на возможности и необходимость компьютеризации, о чем мы будем говорить. Размышляя над тезисом Р.Рорти о том, что наука является моделью человеческой солидарности, полагаем, что автор неоправданно расширяет это представление на науку как социальный институт. Даже в пределах одной науки невозможна такая солидарность. В последнем разделе данной статьи мы будем обсуждать вопрос о том, что в мире компьютеризации отсутствует некий общий взгляд на возможности и необходимость компьютеризации.

Иметь общий образ мысли и действий – значит иметь убеждения, отличающиеся «семейным сходством». Значит иметь совпадение взглядов, в нашем случае, чувств. Говоря об идентичности ментальности, мы имеем в виду фиксацию произвольно возникших чувствований. При произвольном уподоблении не ставят специальной задачи ни самоопределения, ни принадлежности к определенной группе. Такие акты уподобления, протекающие вне целенаправленных актов самоанализа, основаны на нерефлексивном сознании. Убеждение носит личностное содержание, характеризует уверенный взгляд. О человеке убежденном говорят, что он непоколебим в своих убеждениях. То есть устойчив, не колеблется, не сходит со своих позиций. Обычно таковы нравственные или религиозные убеждения. Сила убеждений часто бывает гораздо прочнее, чем рассуждения разума. Мы говорим об убеждениях, которые формируются главным образом под влиянием чувственных модусов сознания – от увиденного, услышанного, прочувствованного, а не под влиянием абстракций – философских, теоретико-мировоззренческих, культурно-исторических и т. п. Скорее, здесь можно согласиться с Т.И.Ойзерманом, по мнению которого мировоззрение складывается не из знаний, а из убеждений<sup>22</sup>. Убеждение о оптимизирующей силе идеи компьютерного моделирования, если принять в качестве исходной мысли о ценности вещи как источке деятельности, позволяет увидеть, что оно (убеждение) – это одно из оснований продвижения компьютерного моделирования в разные сферы труда. Составляемое из отдельных частных мнений и совокупляемое посредством всяких взаимно сцепляющих связей убеждение вырастает, обретает свою целокупность<sup>23</sup>.

Действительно, переживание мысли об эффективности компьютерного моделирования, как образа мысли и действий, имеет известную общность. Опыт общения, построенный на убеждениях, является антиподом стратегий, основанных на строгих «правилах». Думается, что можно говорить об известной солидарности эмоциональных восприятий, но их нельзя причислить ни к профессиональной, ни корпоративной общности, ни назвать консенсусом. Вряд ли следует считать, что мы имеем дело с проявлением интересубъективности, ибо между пользователями разных сфер отсутствуют непосредственные коммуникативные акты. Мы можем говорить, скорее, о духовно-мировоззренческой общности, об общности убеждений,

которые невидимыми нитями, коими является переживание, соединили субъектов компьютерной практики. Убеждение как духовно-мировоззренческий феномен представляет собой, скорее, мир тенденции и возможностей, чем мир доступных непосредственных наблюдению фактов.

### **3. Социальная практика: от единообразия к разнообразию**

Теоретически оценить и объяснить многообразие явлений можно так или иначе, упрощая систему основоположений<sup>24</sup>. Тезис основателей кибернетики о том, что в мире существуют машины, которые думают, учатся, творят стал основополагающим при определении статуса когнитивной науки как масштабной философии и научно-исследовательской программы, которая базируется на допущении того, что человек – это машина и может быть описана как машина<sup>25</sup>. И хотя познавательная установка кибернетики – объяснение разнообразия посредством небольшого числа принципов – мало чем отличалась от тенденции к упрощению в других фундаментальных науках, тем не менее бурное продвижение компьютерного моделирования пробудило у ряда видных психологов, лингвистов, философов опасение, что кибернетика и информатика привнесли неприемлемые упрощения. Место трепетного отношения, овладевшего первоначально пользователей искусственного разума, стали занимать смущение и скепсис.

Критика искусственного интеллекта сосредоточилась главным образом вокруг проблемы «чего не могут вычислительные машины»<sup>26</sup>. Многие надежды и ожидания не оправдались. И действительно, умная машина не может выразить ни ряд модусов человеческого знания и сознания; ни знаний, в которых хранится жизненный опыт, важный для понимания мышления; ни практического знания, в котором аккумулируется коммуникативная практика – способность чувствовать задачу и находить способы ее решения, и др. Участники дискуссии вокруг книги Т.Винограда и Ф.Флорес «Понимающие компьютеры и восприятие: новые основания для конструирования» пришли к выводу, что построение компьютерных программ, нацеленных на понимание естественного языка, – это неосмысленная затея; не следует конструиро-

вать все то, что претендует на сферу духа<sup>27</sup>. В той мере, в какой когнитивные процессы стали описывать в терминах компьютерных операций, проблемы мышления были подменены проблемами переработки информации и компьютерного моделирования и свелись фактически к компьютерному жаргону<sup>28</sup>. Фактически как итоговое звучит утверждение видного специалиста по философии кибернетики о том, что уровень, достигнутый кибернетикой в обоснование разума, свидетельствует о том, что в ближайшее время мы станем свидетелями триумфа ограниченного представления о разуме<sup>29</sup>.

Итак, вместо трепета, который испытывали разные сферы труда в отношении к новым технологиям, появились смущение и скепсис. Отчего же такое принципиальное расхождение в оценках искусственного разума? Именно такова картина в инновационной практике. Наличие оценок двух родов мы объясняем тем, что разные взгляды относятся не к одному и тому же, а к разным предметам. Какие разные предметы мы имеем в виду, говоря об искусственном разуме? В одном случае – это идея искусственного разума (знание – мнение об искусственном разуме самом по себе, о его возможностях, и пр.); знание, которое транслируется по общему информационному пространству. В другом – это компьютерная модель, получившая воплощение в социальной сфере. Причем оценка производится по меркам абсолютной ценностной шкалы – в черно-белых тонах: лучшее является антиподом плохого, враг – противостоит другу, зло – добру и т. п.

Казалось бы, такой ход мысли, который одобряет желание овладеть лучшим инструментарием – искусственным интеллектом, нельзя не оценить как положительный. Между тем знак «лучше», присвоенный предмету, изначально содержит в себе «внутреннюю агрессивность». А именно такой знак порождает действие, содержанием которого является не одно лишь целенаправленное распространение новых технологий по социальном пространству, но и – обратим внимание – вытеснение антипода (эта роль отведена традиционно ориентированным средствам труда). Ибо в абсолютном измерении не-лучшее – это худшее, которое следует заменить на лучшее. Обратим еще внимание на «последствие», порождаемое укоренением. При вытеснении того, что не является лучшим, происходит обеднение, уменьшение разнообразия.

Пытаясь осмыслить причины, приводящие к обеднению разнообразия, мы невольно затрагиваем другой вопрос – о причинах, по которым компьютерное моделирование не оправдало надежд, на него возлагаемых. Возможный ответ может быть найден, если мы его рассмотрим в более широкой плоскости. Подобно тому, как идеал отличается от доктрины (скажем, Идеал Равенства от доктрины равенства), точно так же идея новой технологии отличается от практики компьютерного проектирования. Идея отличается смысловой открытостью, возможностью разнообразия линии развития. Идея компьютеризации, провозглашенная пионерами искусственного интеллекта, уравнивала возможности человека и машины, полагая неограниченные перспективы развития машинного разума.

Между тем компьютерная модель возникла в ходе укоренения идеи. В компьютерной модели идея представлена лишь в частичной, усеченной форме. Ибо становление компьютерного проекта связано с практическими действиями по согласованию параметров модели с параметрами среды внедрения. В модели, таким образом, реализуются только какие-то из степеней свободы. Смысловую открытость идеи сменяет дух регламентации, правило действия. Модель становится линейной. Об упрощениях, которые принесла с собой новая технология, стали говорить не только теоретики, но и практики – пользователи. Обследование опыта компьютеризации разных учреждений (страховые кассы, медицинские учреждения, лесное хозяйство, аэропорты и др.) показал, что ожидания, связанные с использованием компьютерной техники, не оправдали себя ни в лесном хозяйстве, ни в сфере производства хирургических инструментов, ни в метеорологии. Как считают специалисты – метеорологи, «внутренняя картина погоды», которую составляют на основе личного опыта, точнее, нежели та, которая получена помощью новой техники. По мнению хирургов, качество их работы в большей степени зависит от навыков врача как «ремесленника». Сходные мысли высказали и реставраторы художественных произведений.

Выводы, к которым пришли практики – пользователи компьютерных моделей состоят не в том, чтобы вытеснить из своей среды компьютерное моделирование. Свою оценку новых технологий они строили, исходя из иной – относительно-ценностной шкалы.

И несколько иная ситуация складывается на относительной ценностной шкале. Здесь также имеется «разное», и оно также получает разные оценки, но эти оценки будут иметь относительную меру: «хорошо–лучше». Существенно, что отношение между «разным» здесь складывается совсем по иному канону. Будучи разным, они не являются антиподами. Тем самым признается возможность позитивного отношения к каждому члену такого разнообразия: обоим предметам даны позитивные оценки – «да–да». Такой позитивный взгляд на «разное» ставит их в положение взаимного дополнения. «Хорошее», хотя и не принадлежит к разряду «лучшего» (более высокого, более привлекательного и т. д.), но точно так же характеризуется положительно. Иными словами, такая оценочная тактика помещает «разное» в общее позитивное ценностное пространство.

Поэтому пожелания практиков-пользователей сводились к тому, чтобы вернуться к традиционным для каждой сферы труда средствам исследования. Такой ход мысли – возвращение к традиции – лег в основание перспективной программы с иным углом зрения на новую технологию. Стремление вернуться к традиции означало признание возможности разнообразия средств познания, среди которых одно из мест занимает компьютерное моделирование. Практичные шведы уже в 1980–1990 гг. поняли, что возвращение к традиции возможно при одном важном условии – при наличии кадров, которые при тотальной компьютеризации также оказались во многом утрачены: ориентация на новую технологию «оголила» подготовку кадров иных специальностей. Поэтому стратегию развития в науке и практике необходимо поставить в связь со стратегическим развитием других сфер, в частности со сферой образования. Потребность в кадрах может быть решена положительно при изменении кадровой политики в сфере образования.

Итак, мы попытались обосновать мысль о том, что желания и предпочтения вплетены в ткань не в одной только обыденной жизни, но и присущи сфере научных практик. Анализ компьютерного проектирования социальных практик показал, что наряду с главными основоположениями (концептами кибернетики и информатики) составными частями онтологии компьютерного образа мира являются также и разнообразные переживания – чувства, желания, надежды, стремления *Я*-субъектов. Общность эмоциональных

восприятий, возникших непроизвольно при тесном общении, составляет основу убеждений человека, фундамент традиции. Человек укоренен в традиции. Вот почему стремление глобализма вырвать человека из традиции, является, мягко говоря, делом контрпродуктивной целенаправленной политики<sup>30</sup>. В попытках отказа от моностратегии и внимании к полистратегии можно разглядеть не только отдельные умонастроения, но и формирование антифундаментализма, основанного на идеях индивидуальности, многомерности, подвижности, неопределенности и др.<sup>31</sup>.

### Примечания

- <sup>1</sup> Традиционные для эпистемологии вопросы об обосновании и месте, занимаемом чувственным знанием среди других разновидностей знания, мы затрагивать не будем.
- <sup>2</sup> *Дильтей В.* Сущность философии. М., 2001.
- <sup>3</sup> *Уайтхед А.Н.* Общий принцип эмпиризма // *Уайтхед А.Н.* Избр. работы по философии. М., 1990. С. 241.
- <sup>4</sup> См.: *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930; *он же:* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937; *Дэвидсон Б.* Африканцы. Введение в историю культуры. М., 1975; *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. М., 1994 и др.
- <sup>5</sup> *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930.
- <sup>6</sup> См. об этом: *Мамфорд Л.* Миф машины. Техника и развитие человечества. М., 2001.
- <sup>7</sup> *Jaspers K.* Vernunft und Existenz. München, 1960. S. 340.
- <sup>8</sup> *Dewey J.* Theory of Valuation. Chic., 1946. P. 27.
- <sup>9</sup> *Goldman A.I.* Knowledge in a Social World. Oxford–N.Y., 2003.
- <sup>10</sup> *Rehg W.* Goldmam's veritistic rhetoric and the tasks of argumentation theory // Social epistemology. 2000. Vol. 14.
- <sup>11</sup> *Вригт Г.Х. фон.* Логико-философские исследования: Избр. тр. М., 1986.
- <sup>12</sup> См.: *Вригт Г.Х. фон.* Логико-философские исследования: Избр. тр. М., 1986.
- <sup>13</sup> Ныне практически отсутствуют сферы трудовой деятельности, которые бы не связали свои предпочтения с новыми технологиями. В оптимизации поиска информации, управлении и постановки диагноза и т. п. нуждались наука и образование, сфера обслуживания, экономическая практика, медицина, криминалистика, охрана окружающей среды, а также и трудовые сферы, такие как сфера рабочих механизмов, сфера производственных технологий, информационно-вычислительных сетей, торговля, денежно-кассовые операции, процесс инфляции и др.

- 14 Включая знания экспертов и пользователей, значимых в деле формирования компьютерных практик.
- 15 См.: *Hubert L. Dreyfus. How Far is Distance Learning from Education? // Hubert L. Dreyfus. On the Internet. L.–N.Y., 2001.*
- 16 *Левин-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930.*
- 17 *Аврелий Августин. О количестве души // Аврелий Августин. Об истинной религии. Творения. Т. 1. СПб., 1998. С. 304.*
- 18 См. об этом: *Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001.*
- 19 Об этом упоминал В.А.Лекторский.
- 20 А.Голдман использует понятие веры при обосновании аргументации и спора (базовые речевые практики социальной эпистемологии). Автор поясняет свою точку зрения, показывая, что говорящий верит в принятое им заключение; говорящий верит во все приводимые им послышки; говорящий рационально обосновывает свою веру; говорящий верит, что принятые им послышки строго ведут к сделанному им заключению. См.: *Goldman A.I. Knowledge in a Social World. Oxford–N. Y., 2003.*
- 21 *Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997.*
- 22 *Ойзерман Т.И. Мирозозрение // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М., 2009.*
- 23 Для чисто каузального, механистического способа с его стратегией выведения целого из частей не доступно понимание силы и тайны целого. На вопрос о том, какова природа этой силы, пытались дать ответ разного рода концепции и учения органицистского и телеологического толка.
- 24 *Овчинников Н.Ф. Принципы теоретизации знания. М., 1996.*
- 25 *Kirkebu O.F. Cognitive Science // The Encyclopedia of Language and Linguistics. Vol. II / Ed. by R.E.Asher. Oxford, 1994.*
- 26 См., к примеру, работы Х.Дрейфуса, Б.В.Бирюкова, А.В.Брушлинского, Брунера, Винограда, Флореса, Киркеби, Геранзона и др.
- 27 *Winograd T., Flores F. Understanding Computers and Cognition: A new Foundation for Design. N.Y., 1986.*
- 28 *Bruner S.S. Acts of Meaning. Cambridge–L., 1994.*
- 29 *Дрейфус Х. Чего не могут вычислительные машины. Критика искусственного разума. М., 1978. С. 20.*
- 30 Трансгуманизм пытается ввести новый способ идентификации по принадлежности к мировому сообществу, сделать человека трансубъектом – объектом планетарной системы управления, разорвав его связи с моральными ценностями, верованиями, ввести запреты оказывать влияние родителей на своих детей и пр. См.: *Шумилов М.М. Концептуальные основы глобализации. 2005; Credo. 2000. № 20.*
- 31 *Абрамова Н.Т. Мозаичный объект: поиски оснований единства // Единство научного знания. М., 1988.*



Е.О. Труфанова

### **Личностная идентичность как инвариант знаний индивида о себе**

*Сама формулировка темы моей статьи появилась не случайно. Она выросла из плана коллективного труда, предложенного год назад Михаилом Александровичем Розовым. Именно он предложил сотрудникам сектора соединить свои усилия, чтобы написать о важнейшем понятии эпистемологии – о знании. Когда я начала писать эту статью, я заранее представляла себе бурные дискуссии с Михаилом Александровичем по ее поводу: он всегда живо и в хорошем смысле критично относился к работам коллег, что было особенно важно для меня как молодого ученого. Однако когда статья близилась к завершению, пришла печальная весть об уходе Михаила Александровича. И когда пару недель спустя на заседании сектора обсуждалась эта, уже готовая статья, я ощутила пустоту. Ниже в статье я пишу о том, как у каждого индивида формируются специфические идентификации на основании его отношений с каждым отдельно взятым другим человеком и как идентичность вынуждена реконструироваться, чтобы восполнить утрату подобной идентификации. Мы были знакомы с Михаилом Александровичем всего несколько лет, но я тем не менее ощущаю брешь утраты в моей личностной идентичности.*

### **Размышления о понятии «идентичность»**

«Идентичность» – непростой термин, поэтому всякий раз приходится начинать с его прояснения. Казалось бы, термину уже не менее полувека и говорить о его новизне было бы глупо. Тем не

менее в последние десятилетия «идентичность» является крайне модным (возможно, даже набившим оскомину) словом в общественно-публицистическом лексиконе. Однако и в научных текстах под термином «идентичность» зачастую подразумевается разное. Я не претендую на то, чтобы раз и навсегда прояснить этот термин, однако прежде чем начинать говорить об идентичности и различных ее современных аспектах, необходимо определить рамки применимости данного понятия. Эту же задачу более десяти лет назад ставил В.С.Малахов в статье «Неудобства с идентичностью»<sup>1</sup> и достаточно успешно решил ее. Однако прошли годы, а ситуация с использованием термина ничуть не изменилась.

Начнем с этимологии. «Идентичность» дословно означает «тождественность» или «одинаковость» (от лат. *identicus* – тождественный). Здесь уже возникает проблема для русскоязычного философа. Многие задаются вопросом: зачем мы множим сущности без необходимости и вводим в отечественный научный и публицистический словарь еще одно иностранное слово, когда у нас есть его русский аналог? Несомненно, в английском языке (а также в большинстве европейских языков) «*identity*» действительно означает «тождественность», однако сам этот термин несет в иностранных языках больше смыслов, чем русское понятие тождественности. Если говорить о личностной идентичности (тема, которая интересует меня прежде всего), то более точным будет понятие «самотождественность», но и оно не будет полностью отражать того поля смыслов, которое приобрела «идентичность» в современной русскоязычной научной литературе и публицистике. Слово «тождественность» подходит для математики или логики, однако для гуманитарных наук слово «идентичность» приобретает значительно большее число коннотаций, и потому мне представляется разумным употреблять именно термин «идентичность», отбросив славянофильское стремление обходиться без иноязычных заимствований.

Следующая сложность связана с уже отмеченным широким полем применения термина. Малахов в упомянутой статье, как и в своей статье «Идентичность» в «Новой философской энциклопедии»<sup>2</sup>, будучи политическим исследователем, большее внимание уделяет наиболее распространенному ее пониманию, говоря о политической, гражданской, национальной, этнической идентич-

ности, несмотря на то, что сам же замечает, что в строгом смысле понятие идентичности может быть применимо только к индивидам, тогда как к нациям, странам и т. д. – лишь в переносном, метафорическом смысле. Именно в таком контексте в работах современных социологов, политологов, социальных философов рассматриваемое понятие используется чаще всего. Такое понимание идентичности, близкое к понятиям национального характера, народного духа, менталитета, национальной культуры, национально-го самосознания чаще всего и встречается как в науке, так и публицистике. Однако эту сферу следует оставить политологии, меня же интересует более узкое понимание идентичности.

Другой контекст, в котором сейчас часто можно встретить слово «идентичность» (стоит только посмотреть на названия множества диссертаций по философии, психологии и социологии), – это профессиональная идентичность. Многие авторы рассуждают об идентичности педагога, медицинского работника, менеджера, политика и т. п. В этих работах зачастую происходит подмена понятий, и речь в них идет о психологических особенностях представителей данных профессий, об их соотношении с социальной средой, о социальных ролях, особенностях социальной жизни и лишь отчасти о том, что понимается под собственно идентичностью.

Тем не менее и национально-политические, и профессиональные аспекты относятся к личностной идентичности человека, однако не совсем в том смысле, как об этом пишут журналисты и политологи. Идентичность современного человека – это сложная система отношений, в которой профессия, нация, гражданство – это лишь отдельные ее аспекты.

Итак, что же тогда мы будем понимать под идентичностью? Малахов в «Новой философской энциклопедии» не дает строгого определения, говоря, тем не менее, о том, что идентичность – «это не свойство (т. е. нечто присущее человеку изначально), но отношение»<sup>3</sup>. И далее он правильно подчеркивает, что лишь в применении к индивиду мы можем говорить об идентичности, поскольку только индивиды обладают способностью приписывать себе те или иные значения. На мой же взгляд, идентичность является не отношением, а системой отношений индивида с различными аспектами его внутреннего мира и значимыми для него аспектами окружающего мира. Часто ставится вопрос, не придумали ли мы новое слово

«идентичность» вместо старого «самосознание»? Разумеется, эти понятия очень близки, тем не менее сам корень слова «самосознание» предполагает некие сознательные процессы, осознание себя, что является лишь частью понятия идентичности и связано, скорее, с внутренним миром человека. Идентичность же тесно связана с окружающим миром и определенным образом ориентирована вовне индивида. Это сети, которые индивид выбрасывает в мир, как паук – паутину, устанавливая неразрывные связи с различными аспектами окружающего бытия. Личностная идентичность конструируется на основе категорий, с помощью которых индивид познает мир, организует свое знание о мире и описывает себя.

Зачем же все-таки нам нужно понятие личностной идентичности? Нельзя ли все-таки обойтись терминами «самосознание», «личность», «самость»? Представляется, что нельзя, поскольку ни одно из этих понятий не включает основного содержания понятия идентичности. Наличие у индивида личностной идентичности подразумевает, что во всем меняющемся многообразии аспектов его жизни, любое сочетание этих аспектов будет означать все того же, а никакого иного индивида. Если бы не существовало стабильной личностной идентичности, мы не могли бы говорить о понятии ответственности, поскольку в таком случае мы не могли бы утверждать, что поступок, совершенный вчера, был совершен тем же человеком, который стоит перед нами сегодня. Идентичность утверждает постоянство субъекта. Например, в концепции Д.Юма, где *Я* представляло собой вечно меняющийся «пучок восприятий», нет места для идентичности. Говорить об идентичности возможно только в рамках того, что индивид знает о себе, поскольку речь идет прежде всего о том, насколько мое знание о себе «здесь и сейчас» тождественно моему знанию о себе в целом.

И, наконец, важно пояснить, почему понятие тождества в том случае, когда мы говорим о личности, оказывается неудачным. Тождество предполагает полное совпадение свойств предметов, являющихся тождественными друг другу. Однако личность никогда не является *абсолютно* совпадающей с самой собой, она находится в постоянном диалектическом развитии, утверждая и отрицая себя, и снова утверждая уже на новом уровне. И потому применительно к личности идентичность является лишь инвариантом, той неизменной составляющей изменчивого целого.

Далее нам необходимо прояснить, на основе чего конструируется личностная идентичность человека.

### **Мозг, тело и идентичность**

Любой вопрос об основаниях идентичности всегда приводит к продиктованному здравым смыслом утверждению о том, что залогом единства и цельности идентичности является тот факт, что у человека одно тело, только посредством которого он взаимодействует с окружающим миром, и один мозг, который отвечает за всю когнитивную деятельность индивида. Один из крупнейших представителей американской философии сознания Т.Нагель вовсе утверждал, что я и есть мой мозг, что мозг является необходимым и достаточным основанием для существования личностной идентичности<sup>4</sup>.

Проблемой соотношения тела, мозга и идентичности в философии наиболее подробно занималась аналитическая философия. В общем-то, постановка вопроса о личностной идентичности в аналитической философии принципиально другая, тем не менее представляется, что здесь ее необходимо упомянуть. В таком ракурсе в русском языке эта проблема обозначается как проблема «тождества личности» (personal identity). Истоки этой проблемы аналитические философы XX в. находят у Джона Локка в его «Опыте о человеческом разумении» (1689 г.), а обсуждения, связанные с этой темой, велись в 1940–1970-е гг., преимущественно в американской аналитической философии. Основным критерием тождества личности у Локка является память о прошлых мыслях и действиях. Вокруг этого положения и сосредоточены споры аналитических дискуссий. В центре данных обсуждений лежат работы Бернарда Уильямса<sup>5</sup>, Дерека Парфита<sup>6</sup>, Сидни Шумейкера<sup>7</sup>, Энтони Куинтона<sup>8</sup>, Джона Перри<sup>9</sup>, Пола Грайса<sup>10</sup> и др. Рассматривая локковский критерий памяти, эти философы подразделяются на два лагеря – сторонников критерия памяти как основного для персональной идентичности (Куинтон, Грайс, Шумейкер, Перри) и его противников (Уильямс, Парфит). Вторым критерием идентичности, противопоставляемым критерию памяти (или психологическому подходу), является телесный критерий. Телесный подход ут-

верждает, что тождество личности связано с постоянством нашего тела, второй, что личность – это, прежде всего, совокупность воспоминаний. По сути, вопрос о личностной идентичности (тождестве личности) в аналитической философии в том или ином смысле сводится к «mind-body problem». Практическим результатом этих рассуждений в современной ситуации могут являться, например, проблемы медицинской этики: считать ли той же личностью, что и раньше, человека с полной амнезией/находящегося в коме/испытывающего синдром Locked-In и т. п. С другой стороны, если мы делаем упор на критерий памяти, то тогда возникает другое следствие, имеющее отношение уже к проблеме искусственного интеллекта: если бы было возможным записать сознание человека на некий внешний носитель, можем ли мы считать, что это та же самая личность? Явится ли компьютерная программа, которая дублирует все когнитивные и личностные особенности моей личности тождественной мне? Однако эти вопросы не относятся напрямую к рассматриваемой нами проблеме и к эпистемологическому пониманию личностной идентичности как таковому.

Отношения индивида со своим телом и даже со своим мозгом далеко не всегда являются такими уж непротиворечивыми, как может показаться. Разумеется, мы не можем отрицать, что у нас только одно тело и только с его помощью мы можем влиять на окружающий мир (даже технически опосредованное воздействие все равно совершается с помощью тела – нажатием кнопки и т. п., силой мысли мы пока непосредственно на материальный мир влиять не способны). Мы способны заменять разные части нашего тела протезами, вживлять в него различные механизмы для улучшения его жизнедеятельности, но тем не менее все равно наши взаимодействия с миром телесно опосредованы. Распоряжается же нашими телесными действиями наш мозг, который одновременно является как частью тела, так и волевым источником любой деятельности. В патологических случаях, связанных с нарушениями работы мозга, наше тело полностью или частично может перестать нам повиноваться, и таким образом окажется, что мы вовсе не в полной мере «владеем собой», наши действия не всегда являются следствием нашей воли (хотя они всегда являются результатом нашей мозговой деятельности). Однако нас интересует немного другое. Что в нашей идентичности зависит от нашего тела и наше-

го мозга? Наше тело говорит нам о том, к какому биологическому полу мы принадлежим, оно подсказывает нам, что нам приятно, а что неприятно на физиологическом уровне, и таким образом, несомненно, отвечает за ряд идентификаций. Мы также вступаем в определенные отношения Я-Другой со своим телом, когда оцениваем свою внешность как бы со стороны, когда пытаемся совершенствовать свое тело спортивными упражнениями, диетами, пластическими операциями и т. п. В подобных отношениях тело является для нас как бы внешним объектом. В особые отношения с телом мы вступаем и во время болезни или травмы.

Однако как складываются наши отношения с нашим мозгом? Казалось бы, все, что мы знаем о себе и об окружающем мире, это продукт деятельности головного мозга. Получаемые нами через наши органы чувств данные перерабатываются в то, что мы, собственно, и называем знанием. Современные исследования головного мозга убедительно показывают, что знание как о самом себе, так и об окружающем мире вовсе не является очевидным. Наш мозг постоянно достраивает за нас картину окружающего мира до непротиворечивого состояния. Классический аргумент здравого смысла «лучше один раз увидеть» также оказывается недостаточно надежным – мы постоянно сталкиваемся с оптическими иллюзиями. Мозг имеет тенденцию при восприятии выбирать наиболее вероятный, «проверенный» вариант. Это иллюстрирует пример комнаты Эймса<sup>11</sup>. В комнате Эймса помещаются три человека одного роста, однако их размеры кажутся потрясающе разными. Дело в том, что сама комната не прямоугольная: левый край задней стенки намного дальше от наблюдателя чем правый, а пропорции окон в задней стенке искажены таким образом, чтобы они казались прямоугольными. Поэтому три человека, стоящие вдоль задней стены в ряд кажутся разного роста, на самом деле самый «высокий» из них просто стоит ближе всех, а самый «низкий» дальше. Тем не менее наш мозг привык иметь дело с прямоугольными комнатами, поэтому делает вывод, что это рост людей так различен, а не комната обладает такой странной формой. Еще более интересным, как отмечает психолог Р.Грегори, является другой эффект комнаты Эймса, который создает иллюзию того, что шарик катится вверх по желобку (эффект «антигравитации»). Грегори подчеркивает удивительность того факта, что наше предположение о том,

что комната прямоугольная оказывается более важным, чем то, что на наших глазах происходит процесс, противоречащий одному из фундаментальных законов природы. Если людей разительно разного роста мы себе еще можем представить, то шарик, катящийся вверх, должен вызывать у нас значительно более серьезные сомнения<sup>12</sup>. Тем не менее мы вынуждены сделать вывод, что мозг описывает мир не таким, какой он есть, а таким, каким мозгу удобней его представить, для того, чтобы позволить нам наиболее эффективно взаимодействовать с этим миром. Как пишет нейрофизиолог К.Фрит, «для нашего взаимодействия с окружающим миром неважно, верна ли построенная нашим мозгом модель. Важно только одно – работает ли она. Позволяет ли она действовать адекватно и прожить еще один день? В целом да, позволяет... вопросы о “верности” моделей нашего мозга возникают только тогда, когда он общается с мозгом другого человека, и оказывается, что его модель окружающего мира отличается от нашей»<sup>13</sup>. Так называемое социальное конструирование реальности, на мой взгляд, также является результатом приложения сформированных сознанием индивида (или индивидов) схем восприятия реальности к окружающему миру. Мозг под воздействием различных факторов (в том числе коммуникаций с продуктами деятельности других обладателей мозга) создает паттерны, с помощью которых он организует удобным ему образом информацию о мире. При этом, однако, мозг далеко не всегда способен представить непротиворечивую картину (хотя он к этому стремится), а если и способен, то это картина не будет в строгом смысле соответствовать действительности. Современные данные нейрофизиологии, как мы видим, вполне отвечают идее кантовского «коперниканского переворота».

Как это все отражается на наших знаниях о самих себе? Нормально функционирующий мозг дает основы для конструирования нормальной личностной идентичности, однако ее построение невозможно без усвоения языка, системы социальных отношений, культуры: все это приходит через коммуникацию с другими людьми. Даже идеально функционирующий головной мозг без этого «содержания» не может стать ни основной идентичности, ни основной личности. Знания о цветах окружающих предметов, их пространственных характеристиках, условиях окружающей среды, даже ощущения, получаемые от моего организма, необходимы для



моей успешной жизнедеятельности как живого организма, однако они не дают мне того ощущения «Я», которое отличает нас от прочих живых существ, обладающих высшей нервной деятельностью. В нашей собственной иерархии знаний о себе (если мы говорим о здоровом, полноценном человеке) на первом месте не будет располагаться знание о том, насколько точным является мое различение цветов (это будет важно только для специалистов, имеющих дело с цветом – например, художников), мне будет важно, какое место я занимаю среди своих значимых других, в своем обществе, в мире. Если вы спросите о ком-то «что это за человек?», вам вряд ли начнут отвечать, что у него плохое зрение и низкий порог чувствительности, и вы сами не начнете себя характеризовать подобным образом, разве что на приеме у врача. Таким образом, мы могли бы разделить знания о себе и окружающем мире на знания первого и второго порядка. Знания первого порядка даются нашими органами чувств и систематизируются мозгом, они невербализированны (иногда и невербализируемы)<sup>14</sup>, знания второго порядка вербализируемы, они связаны с общечеловеческим опытом, передающимся из поколения в поколение, с культурой, с достижениями науки. Знания второго порядка могут совсем не иметь связи со знаниями первого порядка – например, никакие наши органы чувств не имеют знаний об элементарных частицах, у нас нет ощущения электрона. Но благодаря науке у нас есть понятие электрона, которая относится как раз к знаниям второго порядка. Отчасти здесь есть сходство с локковским разделением на первичные и вторичные качества, где вторичные качества зависят исключительно от состояний субъекта. Тем не менее те качества, которые Локк считает вторичными (цвет, запах, вкус, звук), будут вписываться в знания первого порядка, хотя, например, различение цветов, как известно, тесно связано с культурой и языковыми традициями, в разных обществах существуют разные градации в различении цветов и разный «словарь» для них, стало быть восприятие цвета не является сугубо физиологическим процессом. Что же касается личностной идентичности, то она связана, прежде всего, именно со знаниями второго порядка, теми знаниями, которые мы получаем из нашей социокультурной среды.

Однако сколь высоко бы мы ни ставили те личностные, человеческие, экзистенциальные знания, которые составляют нашу личностную идентичность, они оказываются под угрозой, когда

нарушается работа нашего мозга. Достаточно вспомнить о межполушарной асимметрии головного мозга, о работах М.Газзаниги, Р.Сперри и др. на расщепленном мозге (*split-brain*), показывающих, как сам мозг является источником раздробленности сознания. Тем не менее, несмотря на раздробленность, в случаях со *split-brain* мозг пытается поддержать иллюзию единства, в результате когнитивного диссонанса оправдывая противоречивые действия или идеи, возникающие в результате деятельности каждого из полушарий<sup>15</sup>.

В психиатрии также много случаев, показывающих связь личностной целостности и мозга. Например, эго-патологии шизофреников наблюдаются у пациентов с нарушениями в лобной доле головного мозга. Травмы головного мозга могут вызывать нарушения памяти, а память является одним из важнейших для конструирования идентичности психических механизмов. Также существует ряд психогенных синдромов и неврозов, которые оказывают разрушительное воздействие на целостность личностной идентичности. При шизофрении встречаются различные случаи деперсонализации, дереализации, потери «чувства собственности» (*mineness*). Из наиболее необычных можно назвать синдром (или бред) Котара – изредка возникающий в случае тяжелой депрессии синдром (часто связанный с сенильными психическими расстройствами), в котором больной пытается (вопреки декартовской самоочевидности *cogito!*) отрицать, что он существует, что существует его «Я». Такие больные могут утверждать, например, что они являются на самом деле трупами; говоря о себе, они используют местоимения третьего лица (одна пациентка называла себя «мадам зеро»)<sup>16</sup>. Так же достаточно редко встречается обратный синдром интерметаморфоза, при котором больной утверждает, что он психически (или даже физически) стал другим человеком. Наиболее экзотическую группу психических расстройств, связанных с идентичностью, составляют диссоциативные расстройства, включающие диссоциативную фугу, диссоциативную амнезию и ставшее знаменитым в течение XX в. множественное личностное расстройство.

Все эти расстройства и синдромы, а также травмы головного мозга, ведущие к нарушениям целостности личности, показывают, насколько сложной и хрупкой системой является целостная личностная идентичность и насколько эта целостность зависит от

психофизиологических факторов. Однако это является необходимым, но недостаточным условием для формирования идентичности. Уже цитировавшийся выше К.Фрит утверждает, что наличие собственного независимого Я, которое подобно «гомункулусу» управляет нашим мозгом, является одной из главных иллюзий в нашей жизни. Однако это утверждение (достаточно типичное для представителя естественнонаучной парадигмы) не совсем верно. Он показывает, что опыты не смогли обнаружить в мозге такого центра, который отвечал бы за свободную волю индивида (точнее говоря, мы не можем обнаружить такой центр, потому что любой опыт будет по умолчанию ограничивать свободу воли). Но это не означает, что Я является иллюзией. Иллюзией является мысль о том, что Я представляет собой некую онтологически самостоятельную сущность или, тем более, часть мозга. Я представляет собой значительно более сложную структуру, выходящую за пределы только психофизиологических характеристик индивида. Индивид способен выразить свое Я только с помощью усвоенных им социокультурных средств хранения и передачи знания, т. е. прежде всего, с помощью языка. И именно здесь, именно на этом уровне мы начинаем говорить о личностной идентичности.

### **Личностная идентичность в системе социальных взаимодействий**

Я много раз упоминала о построении, конструировании, реконструировании идентичности. Настало время прояснить, что под этим имеется в виду. Есть простой психологический тест: тестируемого просят написать слова, через которые он определяет себя, продолжить предложение «Я – это...». По тому, какие слова человек пишет раньше, а какие – позже, определяются его приоритеты в том, что мы как раз можем назвать идентификациями. Чаще всего на первых местах оказываются такие ответы как «Я – это Я» (эго-идентификация), «Я – человек» (биологическая идентификация), «Я – женщина» (половая идентификация), «Я – русская» (национальная или этническая идентификация), «Я – дочь» (семейная идентификация), «Я – друг» (идентификация в отношении к значимым другим), «Я – преподаватель» (профессиональная идентифи-

кация) и т. п. Очевидно, что человек с обостренным национальным сознанием поставит на первое место национальную идентификацию, а политически активный гражданин может на первом месте написать «Я – демократ» (политическая идентификация), тогда как для недавно родившей женщины на первом месте могут стоять слова «Я – мать» и т. п. Однако все эти идентификации с разной интенсивностью присутствуют в каждом из нас. Это основополагающие идентификации, без них существование идентичности и личности в целом невозможно. Сюда же относится телесная идентификация («Я – это мое тело»). Когда ребенок постепенно знакомится с окружающим миром, у него появляется чувство Я (эго-идентификация), телесная идентификация<sup>17</sup>, а затем и другие идентификации – как правило, основанные уже на его взаимоотношениях с другими людьми и обществом. Эти базовые идентификации образуют «фундамент» идентичности, более или менее незабываемый. Однако и здесь возможны изменения. Если эго-идентификация исчезает только в клинических случаях, то практически все остальные идентификации могут изменяться. Рожденный русским может эмигрировать и выработать некую «инострannую» идентификацию, можно сменить профессию, можно сменить пол, и даже к телу можно относиться как к чужому (например, набрав излишний вес можно сказать себе: «Это не Я!»). Однако помимо базовых идентификаций существуют более частные, но при этом в определенном смысле более сложные идентификации. Они в большей степени зависят от оценки человеком тех или иных событий, вещей и людей в своей жизни. Это идентификации со значимыми другими, идентификации с определенными продуктами культуры, идентификации с некими фантазиями, вымышленными образами, зачастую известными только самому индивиду.

Идентификации также могут основываться на вымышленных персонажах, как придуманных самим индивидом, так и заимствованных им из книг, фильмов и т. п. Индивид вводит подобных персонажей в свой внутренний мир как значимых других – иногда в качестве знакомых, иногда – в качестве своих alter ego. Такого рода персонажи могут выступать как «ролевые модели», ориентируясь на которые индивид выбирает свой стиль поведения. В данной роли часто выступают так называемые «знаменитости». Именно идентификации второго порядка и составляют

по большей части уникальность человеческой личности. Если не они сами, то их сочетания в одной личности абсолютно индивидуальны и неповторимы.

Часто говорят о том, что современный человек имеет множество идентичностей. Это не совсем верно. Обычно в данном случае подразумеваются вовсе не идентичности, а социальные роли. Идентичность, или, говоря точнее, личностная идентичность у человека одна, но она формируется на основе множества идентификаций. Все аспекты жизни человека отражаются в различных его идентификациях, которые индивид использует при описании себя, при поиске своего места в мире. Каждая из идентификаций дает возможность самоописания по тому или иному признаку и в разные моменты времени то одна, то другая идентификация начинает играть доминирующую роль. В критических ситуациях одна идентификация может затмить остальные (например, в случае опасности телесного повреждения, именно телесная идентификация становится для нас главной), и тем не менее идентичность человека не может никогда сводиться лишь к одной идентификации, человек не может быть «одномерным».

Помимо базовых идентификаций имеются также более узкие, более личные идентификации, связанные с конкретными ситуациями моих взаимодействий с другими людьми. Каждая совокупность моих отношений с каждым конкретным другим составляет еще одну особую идентификацию.

Важную роль для идентичности играет память, причем память избирательная. Главное значение для идентичности имеет так называемая эпизодическая память – память о конкретных событиях нашей жизни. Одни события кажутся нам более важными, другие менее. Утверждая в своей памяти одни события как значимые, мы также создаем последовательную основу своей идентичности. При этом события эти могут так же быть вымышленными. В этом смысле показательна история Ж.Пиаже о ложном воспоминании его детства (неудавшееся похищение его у няни, которая отбила ребенка у похитителей), в котором он был твердо убежден до пятнадцатилетнего возраста, когда ложь открылась (выяснилось, что похищение было выдуманно няней, чтобы ее не выгнали с работы)<sup>18</sup>. Известно, что во много раз повторенную ложь человек сам начинает верить. Также благодаря психоанализу известны механизмы вы-

теснения в действительности произошедших, но вызывающих неприятные чувства событий. В современных психотерапевтических практиках существует множество советов, как наилучшим образом сформулировать свою жизненную историю, чтобы избавиться от неприятных ощущений, чтобы почувствовать себя счастливым и успешным. Подобные практики, однако, если и приносят душевный покой, то выхолащивают личностную идентичность человека, лишают его существенных аспектов его личностного развития. Но и без советов психотерапевтов человек постоянно формулирует свою жизненную историю, прежде всего рассказывая ее окружающим, но также и себе. Это еще одна важнейшая идентификация, назовем ее биографической идентификацией. Человек определяет себя как личность, совершившую такие-то и такие-то поступки. Здесь следует заметить, что личностная идентичность, о которой мы говорим, является, вероятно, продуктом западной культуры. Для японца каждый поступок человека будет оцениваться отдельно, без общих выводов о «человеческих качествах» индивида, тогда как с европейской точки зрения каждый последующий поступок не должен противоречить всей совокупности поступков. Знакомый упрек: «Как такой человек как ты мог так поступить?!» означает, что биография человека предполагает определенные ожидания относительно дальнейших его поступков, и несоответствие вызывает удивление (а для самого человека, вероятно, состояние, близкое к кризису идентичности).

Любые идентификации индивида могут в разные моменты и в разные периоды его жизни то выходить на передний план, то становиться вторичными, почти не существенными. Таким образом, идентичность является всегда динамичной, изменчивой структурой. Вопрос же о стабильности личностной идентичности заключается в том, что смена приоритетов в идентификациях, исчезновение каких-то идентификаций может приводить к потере чувства последовательности идентичности. Если у вас умирает близкий человек, вы чувствуете пустоту. Эта пустота – ваша идентификация с этим человеком, та уникальная сторона вашей идентичности, которая была будто развернута к нему лицом, которая возникла благодаря вашим взаимодействиям с вашим близким, в которую включалось то, как он видит вас, то, как вы видели его, то, каким вы хотели казаться для него и т. п. Идентификация остается, но ее

основание утрачено. Именно в подобных ситуациях играет роль стабильность идентичности, которая должна сбалансировать утрату, уравновесить систему так, чтобы она могла существовать без этого элемента. Человек, переживший подобную утрату, все равно остается собой, даже учитывая, что его личностная идентичность претерпела изменения.

В литературе часто встречаются образы героев, которые в результате тяжелых потрясений полностью изменяют свою личностную идентичность. Самый яркий пример – превращение честного, наивного, доброго Эдмона Дантеса в циничного, хладнокровного, расчетливого и полного жажды мщения графа Монте-Кристо в одноименном романе А.Дюма-отца. Казалось бы – два разных человека, да и сам герой подчеркивает, что Дантеса больше нет. Следует отметить два момента. Во-первых, такие радикальные перемены значительно чаще встречаются в литературе, нежели в жизни. Во-вторых, личностная идентичность героя в данном случае претерпела весьма существенные изменения, но – не изменилась полностью. Две личности (Дантеса и графа Монте-Кристо) объединяет единство воспоминаний, единство любви к Мерседес, что в конечном счете не позволяет говорить о смене идентичностей.

Как уже было сказано выше, конструирование идентичности невозможно без использования языка. Дело не только в том, что наша идентичность в наиболее сжатой форме может быть выражена в виде рассказа о себе (нарратива), но и прежде всего в том, что только артикулировав и вербализировав события нашей жизни, придав им логическую последовательность, оформив их в единую систему знания, мы можем говорить об идентичности. Сознанию свойственно создавать непротиворечивую картину, об этом нам говорит явление когнитивного диссонанса, которое наблюдается, например, в опытах с тахистоскопом, когда пациент с пересеченным мозолистым телом мозга пытается оправдать разницу в выборе правого и левого полушарий мозга. Как мозг создает последовательную, непротиворечивую модель мира (даже там, где наблюдаются неожиданные флуктуации, он пытается их сгладить), так и мы сами пытаемся создать последовательную, непротиворечивую модель нашей идентичности. Конструирование идентичности становится более актуальным в современном мире, поскольку именно сейчас возрастает возможность индивидуализации, человек полу-

чает больше возможностей для самовыражения, а также больше «входящей» информации, и следовательно – его идентичность становится более сложной. Снова вспомним рассказ Борхеса «Я и Борхес». То, что раньше было доступно только известным людям (Борхес упоминает о своем образе из газетных интервью, нарочито подчеркивающим лишь определенный набор сведений его жизни), стало возможным для всех. Очень показательными в этом смысле являются различные социальные сети и блоги в Интернет, в которых выпячиваются, зато уже до абсурда, одни стороны жизни человека и остаются незаметными другие. В виртуальном мире мы имеем дело с подобными «выжимками» из идентичности, где в фокусе находится только ряд ее фрагментов. В сетевом общении это часто приводит к недоразумениям, как только человек начинает выходить за рамки обозначенного им набора фокусных фрагментов. Мы предъявляем другим все тот же набор из нашей профессии, наших увлечений, хобби, интересов... но разве даже описав предельно широко все наши интересы, мы выразим таким образом свою идентичность?

### **Идентичность и познание**

Остается прояснить еще один, главный для нас вопрос: как же идентичность связана с познанием? Связь личностной идентичности с самосознанием и самопознанием, как представляется, достаточно очевидна. Идентичность неразрывно связана с самосознанием: когда я осознаю себя, я осознаю себя как индивида с определенным набором характеристик, если же я просто осознаю себя как «полого», лишенного каких-либо особых свойств человека, лишь как существо, обладающее сознанием, – о каком самосознании может идти речь? Для понимания самосознания наиболее наглядным является момент пробуждения ото сна. Сначала, когда мы просыпаемся, в первые мгновения нашего бодрствования, мы воспринимаем только знания первого порядка (исходя из указанной выше классификации). Мы не осознаем, кто мы и где мы, и мозг лишь подает нам сигнал – проснулись мы в привычной для нас обстановке или нет. Но чем больше проходит времени, тем больше информации – в том числе знаний второго порядка – за-



полняет наше самосознание. Мы вспоминаем, кто мы, где мы находимся, события вчерашнего вечера, наши планы на текущий день. Мы способны дать полный самоотчет о всех фактах, связанных с нашей индивидуальной внутренней и социальной жизнью. Собственно, только тогда мы можем говорить о наличии самосознания. И когда я, проснувшись, осознаю, что я, проснувшись сегодня, являюсь тем же человеком, который засыпал вчера, тогда я могу говорить о наличии у меня личностной идентичности.

Личностная идентичность, таким образом, предполагает тождественность совокупности моих знаний о себе в один момент времени этим же знаниям в другой момент времени. Причем, повторюсь, более важную роль играют знания второго порядка, Возникает вопрос, только ли знания ложатся в основу идентичности или же бессознательные психические процессы тоже играют свою роль? Бессознательное, разумеется, оказывает существенное влияние на конструирование идентичности, хотя не включается в ее содержание. Бессознательное зачастую может воздействовать на личностную идентичность негативно, расшатывая ее стабильность, вызывая кризис идентичности. Такое психическое явление как вытеснение (например, травмирующих событий) может нарушать возможность самоидентификации: из системы выпадает один элемент и возникает чувство неполноты, чувство раздробленности. Либо же напротив, присутствует ощущение, что существует некий лишний, дополнительный, неучтенный элемент системы, который необходимо вспомнить. Однако говорить об идентичности мы можем только когда речь идет об артикулируемых, о явных знаниях. Бессознательное может вмешиваться в процессы идентификации и самоидентификации, но оно не привносит новых знаний. Таким образом, личностная идентичность касается лишь наших осознанных представлений о самих себе.

Следующий вопрос: какое отношение имеет идентичность к познанию окружающего мира? Каждая идентификация, каждый Я-образ фокусируются на познании одних аспектов окружающего мира и игнорируют другие. Мы идентифицируем себя с разными объектами, явлениями и понятиями, находящимися за пределами нашей самости. Это не означает, что мы считаем себя тождественными с воспринимаемыми нами объектами (хотя возможны экзистенциальные переживания, когда мы, например, испытываем чув-

ство единения с окружающей нас природой или с толпой людей, частью которой мы являемся). Мы же, как правило, отождествляем себя либо с определенными понятиями, связанными с упоминавшимися идентификациями («женщина», «русская» и т.п.), либо с определенными фрагментами нашей картины мира. Описывая разные аспекты мира вокруг нас определенным образом, мы признаем, что наша вера в истинность этих описаний является частью нашей личности, и таким образом мы отождествляем себя с этими знаниями, мы воспринимаем наши знания о мире как неотъемлемую часть самих себя. Таким образом, полноценное, разностороннее познание окружающего мира возможно только благодаря идентичности, которая объединяет все эти фрагменты познания в единую картину.

Таким образом, идентичность, состоящая из совокупности различных идентификаций, предполагает наличие чувства связанности, последовательности психической и психосоциальной жизни индивида. Мне кажется достаточно адекватным приравнять с некоторой оговоркой идентичность к *Я*, а идентификации к *Я*-образам, что я, как правило, и делаю<sup>19</sup> (в данном случае мы говорим о *Я* во всей сложности данного понятия, а не о классическом бесплотном картезианском образе *Я*). Идентичность – это система отношений человека со своими внутренними состояниями и со значимыми для него аспектами внешнего мира, это те связи с вещами, людьми, событиями своей жизни, ценностями, которые представляются индивиду столь же неотъемлемыми, как его собственное тело.

Не является ли таким образом проблема идентичности строго психологической? Ведь именно психологи вводят в оборот этот термин, именно психологам принадлежит львиная доля работ, посвященных идентичности, особенно вопросам становления и кризиса идентичности у детей и подростков. Мне представляется, что эта тема не может рассматриваться только в рамках психологии, поскольку естественнонаучные разделы психологии мало чем могут помочь в изучении данного вопроса (кроме сбора статистики и проведения опросов), а гуманитарные разделы (такие как социальный конструкционизм, нарративная психология) обладают ровно теми же возможностями для понимания данного феномена, что и философия. Потому задача изучения личностной идентичности должна решаться совместными усилиями разных областей

науки, но прежде всего – психологией и философией. В философии же эта проблема находится в первую очередь в компетенции эпистемологии и социальной философии. Социальная философия помогает провести анализ тех социокультурных изменений, которые произошли за последние полвека и которые оказывают огромное влияние на личностную идентичность современного человека. Эпистемология же позволяет установить более тесную связь с психологией, но главное – позволяет проанализировать связь идентичности и познания, поскольку в современную эпоху именно в связи с указанными выше социокультурными изменениями изменяются и способы познания окружающего мира, и сама структура сознания современного индивида.

Для эпистемологического понимания идентичности важно рассмотрение личностной идентичности как системы знаний индивида о самом себе и того, как эта внутренняя система знаний влияет на познание окружающего мира. Эта система знаний выстраивается в течение всей жизни и ни в одно мгновение времени не является в строгом смысле тождественной самой себе. Личностная идентичность – это не абсолютная, а вероятностная характеристика личности, подобно тому, как в квантово-механических представлениях о частицах частица представляется в виде волны, пиком которой является наибольшая вероятность нахождения данной частицы в данном месте. Так, идентичность указывает на высокую вероятность того, что личность является близкой к тому, какой она была мгновение назад, но все же не стопроцентно такой же. Главное чудо идентичности заключается в том, что я остаюсь собой вопреки любым изменениям.

### Примечания

- <sup>1</sup> Малахов В.С. Неудобства с идентичностью // Вопр. философии. 1998. № 2. С. 43–53.
- <sup>2</sup> Малахов В.С. Идентичность // Новая философская энциклопедия. Т. 2. М., 2001. С. 78–79.
- <sup>3</sup> Там же.
- <sup>4</sup> Цит. по: Northhoff G. The Influence of Brain Implants on Personal Identity and Personality – a Combined Theoretical and Empirical Investigation in “Neuroethics” // Philosophy and Psychiatry. Eds. Thomas Schramme, Johannes Thome: Walter de Gruyter. Berlin–N.Y., 2004. P. 326–339.

- <sup>5</sup> *Williams B.* Personal Identity and Individuation // Proceedings of the Aristotelian Society. 1957. № 67. P. 229–252.
- <sup>6</sup> *Parfit D.* Personal Identity // Philosophical Review. 1971. Vol. 80. P. 3–27; Reasons and Persons. Oxford, 1984.
- <sup>7</sup> *Shoemaker S.* Self-Knowledge and Self-Identity. L., 1963; Personal Identity (with Richard Swinburne). L., 1984.
- <sup>8</sup> *Quinton A.* The Soul // The Journal of Philosophy. 1962. Vol. 59. № 15. July. P. 393–409.
- <sup>9</sup> *Perry J.* A Dialogue on Personal Identity and Immortality. Indianapolis, 1978; Personal Identity (Ed.). Berkeley and Los Angeles, 1975.
- <sup>10</sup> *Grice H.P.* Personal Identity // Mind. 1941. № 50. P. 330–350.
- <sup>11</sup> Эксперимент, проведенный офтальмологом А.Эймсом в 1934 г. Описание опыта взято из книги: *Фрум К.* Мозг и душа: Как нервная деятельность формирует наш внутренний мир. М., 2010. С. 84–86.
- <sup>12</sup> *Gregory R.* Even odder perceptions. L., 1994.
- <sup>13</sup> *Фрум К.* Мозг и душа: Как нервная деятельность формирует наш внутренний мир. М., 2010. С. 211.
- <sup>14</sup> Сюда можно отнести и неявное знание по Р.Полани: хотя неявное знание имеет социальную значимость (как, например, знание мастера), само по себе оно основывается на особой работе органов восприятия и мозга.
- <sup>15</sup> Как показывает случай больного P.S., описанный М.Газзанигой. См., напр.: *Блум Ф., Лейзерсон А., Хофстедтер Л.* Мозг, разум и поведение. М., 1988. С. 191–193.
- <sup>16</sup> *Metzinger T.* Why Are Identity Disorders Interesting for Philosophers? // Philosophy and Psychiatry. Eds. Thomas Schramme, Johannes Thome: Walter de Gruyter. Berlin, New York, 2004. P. 311–325.
- <sup>17</sup> *Лакан Ж.* Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я в том виде, в каком она предстает нам в психоаналитическом опыте // Семинары. Кн. 2: «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. М., 1999. С. 508–516.
- <sup>18</sup> *Piaget J.* Plays, Dreams and Imitation in Childhood. N.Y., 1962.
- <sup>19</sup> См.: *Труфанова Е.О.* Единство и множественность Я. М., 2010; Человек в лабиринте идентичностей // Вопр. философии. 2010. № 2; Идентичность и Я // Вопр. философии. 2008. № 6.

## **Эпистемологическая интерпретация субъективности и проблема сознания\***

### **I**

Объяснение сознания является трудной проблемой, но что именно в сознании представляет особую сложность для объяснения? Какие именно характеристики сознательного опыта нам необходимо объяснить, чтобы решить трудную проблему сознания? По мнению многих философов, именно субъективность является существенной характеристикой любого сознательного ментального состояния, и именно она делает трудной проблему объяснения сознания. Однако каким образом нам следует понимать субъективность? И действительно ли с ней следует связывать сложности в объяснении сознания?

Возможно, сложности в объяснении сознания возникают из-за субъективности, проинтерпретированной в эпистемологическом ключе. Однако пытаюсь найти тот элемент сознательного опыта, который делает сложной проблему объяснения сознания, мы пытаемся ответить, прежде всего, на онтологический вопрос. В таком случае, каким образом обращение к эпистемологическим вопросам способно помочь нам прояснить онтологию сознания? Несомненно, эпистемология и онтология переплетены между собой, но это не значит, что разработка онтологических вопросов с необходимостью связана с решением эпистемологических во-

---

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта Президента Российской Федерации для поддержки молодых российских ученых – кандидатов наук; проект МК-3874.2010.6.

просов. Пытаясь ответить на вопрос о природе тождества, универсалий, причинности и т. д., мы не обязаны рассматривать вопросы о том, что такое знание и какие виды знания существуют. Возможно, обращаясь к рассмотрению онтологии сознания, мы также можем пренебречь эпистемологическими вопросами как несущественными для онтологического рассмотрения? Такую позицию в отношении эпистемологии занимает, например, Серл, который пишет: «Эпистемология изучения ментального не более определяет ее онтологию, чем эпистемология любой другой дисциплины определяет ее онтологию»<sup>1</sup>.

С таким взглядом не согласен Дубровский. Полемизируя с Серлом, Дубровский отмечает, что «для основательной разработки онтологии субъективной реальности необходима столь же основательная специальная разработка гносеологии субъективной реальности»<sup>2</sup>. Если это так, то каким образом разработка эпистемологических вопросов, связанных с субъективностью, способна пролить свет на онтологию сознания? Я полагаю, это возможно при одном условии. Если эпистемологический анализ субъективности является одновременно онтологическим исследованием природы сознательного опыта. Но в каком смысле эпистемологическое рассмотрение субъективности может нас вывести на онтологию сознания?

Интерпретируя субъективность в эпистемологическом смысле, Серл пишет следующее: «Мы часто говорим о суждениях как о “субъективных”, когда подразумеваем, что их истинность или ложность не может быть установлена “объективно”, поскольку истинность или ложность не есть просто вопрос факта, но зависит от определенных установок, мнений и точек зрения тех, кто высказывает суждения, и тех, кто их слышит. Примером подобного суждения могло бы быть: “Ван Гог как художник лучше Матисса”. В этом смысле “субъективности” мы противопоставляем такие субъективные суждения совершенно объективным суждениям, подобным суждению: “Матисс жил в Ницце в течение 1917 года”. Для объективных суждений мы способны устанавливать, какого рода факты в мире делают их истинными или ложными независимо от чьих-либо установок или мнений о них»<sup>3</sup>. Рассмотренная таким образом субъективность является, прежде всего, характеристикой определенных суждений. Она указывает

на эпистемическую форму суждений. Можно сказать, что субъективность суждения зависит от наличия интенциональных контекстов, а не от каких-либо фактов, касающихся онтологии сознания. Будучи помещенным в этот контекст, любое суждение превращается в субъективное. Например, в предложении «Джон полагает, что Матисс жил в Ницце в течение 1917 года» суждение «Матисс жил в Ницце в течение 1917 года» является примером субъективного суждения, поскольку его истинность зависит от тех установок и мнений, которых придерживается Джон. Будучи помещенным в интенциональный контекст, суждение, выраженное здесь придаточным предложением, является референциально непрозрачным. Мы не можем заменить его референциально аналогичным суждением «Французский импрессионист, написавший картину “Танец”, жил в Ницце в течение 1917 года», поскольку Джон может так не считать, не зная особенностей творчества Матисса. Оценивая высказывание «Джон полагает, что Матисс жил в Ницце в течение 1917 года», нам необходимо учесть мнение Джона, чтобы понять, каким образом и к каким объектам осуществляется референция в придаточном предложении. Иначе говоря, нам необходимо узнать, каким именно образом, из какой перспективы, Джон представляет Матисса.

Интенциональный контекст, с которым мы только что столкнулись, является примером контекста мнения. Однако это не значит, что наличие контекстов мнения является критерием наличия субъективного состояния какого-либо индивида. С контекстами мнения мы можем столкнуться и в таких предложениях, в которых речь вообще не идет ни о каком субъекте, наделенном сознанием. Скажем, общаясь на искусствоведческие темы с компьютерной программой, назовем ее «Джон», целью которой является прохождение теста Тьюринга, мы можем узнать, что Матисс жил в Ницце в течение 1917 года. В результате мы можем прийти к суждению «Джон полагает, что Матисс жил в Ницце в течение 1917 года».

Если субъективность суждения зависит от его интенционального прочтения, от помещения его в контекст мнения, а наличие контекста мнения не является критерием наличия субъективного сознательного состояния, то следует признать, что подобная интерпретация субъективности не способна помочь нам прояснить онтологию сознания. Возможно, чтобы определить, связано ли

рассмотрение субъективности в эпистемологическом смысле с онтологическим исследованием сознания, нам следует попытаться проинтерпретировать субъективность как характеристику определенного вида знания, а не суждений.

Термин «знание» может использоваться в разных смыслах. Говоря о знании в дальнейшем, я буду придерживаться классического, идущего от Платона, понимания знания как истинного и обоснованного мнения<sup>4</sup>. Данная интерпретация знания порождает много разных вопросов, скажем, вопрос о том, какое мнение считать обоснованным, или, например, вопросы, поднятые в знаменитой работе Геттиера<sup>5</sup>. Для целей данной работы нет необходимости обсуждать все эти проблемы. Признавая проблематичность данного определения знания и оставляя открытым вопрос о том, является ли подобное определение верным и полным, я, тем не менее, полагаю, что одну из характеристик знания, содержащуюся в этой интерпретации, мы должны сохранить. Я полагаю, что, прежде всего, знание должно рассматриваться как истинное мнение. Такое понимание, на мой взгляд, находится в соответствии с нашими повседневными интуициями относительно того, в каких случаях человек обладает знанием соответствующей предметной области, а в каких – нет. Скажем, если студент на экзамене будет настаивать на том, что он знает предмет, однако при этом его утверждения будут представлять такие положения дел, которые не существуют, то мы скажем, что у него есть лишь ложные мнения о данном предметном поле, но нет знаний. Иначе говоря, подобная интерпретация знания не допускает существования того, что можно было бы вслед за Дубровским назвать «ложным знанием». Конечно, это понятие может употребляться в качестве синонима понятия «ложное мнение», однако необходимость такого употребления не вполне очевидна.

Знание, понятое как истинное мнение, является знанием-что, или, можно сказать, пропозициональным знанием. Оно может быть выражено в виде пропозиции, репрезентирующей определенное положение дел или факт. Под фактом понимается то, что делает данную пропозицию истинной. Здесь важно отметить, что подобное понимание факта является достаточно общим и не предполагает с необходимостью принятия какой-либо реалистской теории относительно природы фактов. Оно вполне может быть совме-



стимо с какими-либо позициями, релятивизирующими существование фактов относительно, скажем, каких-либо концептуальных схем, языковых игр и т. д.

В качестве фактов могут рассматриваться не только физические факты, но и идеальные положения дел, а также то, что можно было бы назвать субъективными фактами. Субъективные факты являются феноменальной данностью. Существенным отличием их от того, что можно назвать объективными фактами, к которым можно отнести физические и идеальные факты, является то, что их существование предполагает существование субъекта, которому они представлены определенным образом. Если мы надавим на глаз, то сможем воспринять остаточный образ, который мы опишем, например, как зеленовато-оранжевый. Существование того факта, что этот остаточный образ является зеленовато-оранжевым, несомненно, зависит от нашего существования в качестве субъектов, воспринимающих определенным образом данное положение дел в сфере сознания. В отличие от этого положения дел факт, что молекула воды состоит из двух атомов водорода и одного атома кислорода, хотя и познается субъектом, тем не менее не предполагает его существования в том смысле, в каком его предполагает факт, связанный с существованием остаточного образа.

Интерпретируя субъективность в эпистемологическом ключе как характеристику особого вида знания – субъективного знания, можно, оттолкнувшись от рассмотренных выше понятий знания и субъективного факта, представить субъективное знание следующим образом. Прежде всего, это знание существенным образом определяется тем, что оно является знанием субъективных фактов. Поскольку существование субъективных фактов может быть ухвачено только из перспективы субъекта, которому эти факты даны, постольку субъективное знание может быть обозначено как знание из перспективы первого лица. Такой вид знания ментальных состояний следует отличать от знания из перспективы третьего лица. Из перспективы третьего лица мы также можем получить знание о психических состояниях некоего субъекта. Однако это знание будет получено нами путем исследования фактов, которые доступны для наблюдения не только субъекту этих состояний. Скажем, если мы видим, что у человека порезан палец и он жалуется на боль, то мы можем прийти к заключению, что

он испытывает боль, но мы никогда не сможем таким образом прийти к знанию того, что боль является невыносимой, пульсирующей, такой же, как вчера, и т. д. Эти факты могут быть даны только самому субъекту болевого состояния.

Здесь важно подчеркнуть, что тот факт, что знание является знанием из перспективы первого лица, зависит не от того, что это знание принадлежит определенному субъекту, а прежде всего от того, что это знание о субъективных фактах, полученное в результате непосредственного знакомства с этими фактами. Если бы критерием знания из перспективы первого лица выступал просто тот факт, что это знание принадлежит какому-то субъекту, то следовало бы сказать, что знания из перспективы третьего лица вообще не существует, поскольку любое знание принадлежит субъекту. Очевидно, такой подход не позволил бы нам заметить важное различие между двумя типами знания, которыми может обладать субъект.

Следует также отметить, что критерием субъективного знания, знания из перспективы первого лица, не является наличие субъективных суждений, взятых в том смысле, в каком они обсуждались выше. Как справедливо отмечает Сёрл, суждения о субъективных фактах являются объективными суждениями. Сёрл так пишет об этом: «Рассмотрим, к примеру, утверждение “Сейчас у меня боль в нижней части спины”. Данное утверждение совершенно объективно в том смысле, что оно делается истинным благодаря существованию реального факта и не зависит от какой-либо позиции, установок или мнений наблюдателей. Тем не менее сам этот феномен, реальная боль сама по себе существует субъективным образом»<sup>6</sup>. Тот факт, что субъективное знание представляется объективными суждениями, не должен затемняться тем, что некоторые объективные суждения могут содержать в себе интенциональный контекст. Например, несмотря на то, что такое суждение, как «Я знаю, что сейчас у меня боль в нижней части спины», содержит интенциональный контекст, оно само остается объективным. Оно является знанием о моем когнитивном состоянии, а именно о том, что я знаю, что сейчас у меня боль в нижней части спины, и его истинность зависит только от наличия этого факта.

Итак, субъективное знание, или знание из перспективы первого лица, характеризуется, прежде всего, тем, что оно является знанием субъективных фактов. Проясняет ли такая эпистемологи-

ческая интерпретация субъективности онтологию сознания? Пожалуй, следует отметить, что такая интерпретация субъективности позволяет нам лишь зафиксировать тот факт, что одни ментальные состояния могут репрезентировать другие ментальные состояния. Однако для выявления этого онтологического факта нам не нужно прибегать к эпистемологии сознания. Но помимо этого факта, эпистемологический анализ субъективности больше ничего не сообщает нам об онтологии сознания. Самое главное, он не объясняет, почему ментальные состояния являются сознательными. Фиксируя то, что у нас может быть знание о ментальных состояниях, такая интерпретация субъективности уже предполагает, что эти состояния являются сознательными. Но что это значит, что эти состояния являются сознательными? Этот вопрос опять возвращает нас к онтологическому рассмотрению сознания. Если это замечание является верным, то следует признать, что разобранный эпистемология субъективности не является ключом к онтологии сознания.

## II

Рассмотренный выше вариант эпистемологической интерпретации субъективности как субъективного знания не позволяет нам прояснить онтологию сознания, поскольку не показывает, каким образом тот факт, что некоторые ментальные состояния являются сознательными, связан с наличием этого вида знания. Однако эту эпистемологическую интерпретацию субъективности можно усилить, предположив, что наличие сознательных состояний зависит от наличия субъективного знания об этих состояниях. Иначе говоря, ментальные состояния оказываются сознательными состояниями в случае, если они являются объектами ментальных состояний более высокого уровня.

Похожую интерпретацию субъективной реальности предлагает Дубровский. Например, Дубровский так отвечает на вопрос Чалмерса «почему информационные процессы не идут в темноте?», т. е. на вопрос о том, почему ментальные состояния, или информационные процессы, сопровождаются сознательным опытом. «Для того чтобы информация обрела форму СР (субъективной реальности. – *Д.И.*), необходимо, по крайней мере, двойное или,

лучше сказать, двухступенчатое, кодовое преобразование на уровне эго-системы: первое из них представляет для нее информацию как таковую (которая пребывает пока в “темноте”), второе преобразование “открывает” и тем самым актуализирует ее для “самости”, делает доступной для оперирования и использования в целях управления на этом уровне... Подчеркнем еще раз: здесь объектом информации и ее преобразований служат не просто внешние явления и ситуации и не просто внутренние изменения в организме, а уже сама информация о них как таковая (информация об информации!)»<sup>7</sup>. Как отмечает Дубровский, возникшая в ходе эволюции способность сложных организмов производить информацию об информации является основой возникновения субъективности. По-видимому, с помощью этого феномена должно объясняться такое явление субъективного опыта, как интроспекция – «способность отображения собственных явлений субъективной реальности, т. е. отображение отображения»<sup>8</sup>. Полемизуя с Сёрлом по поводу необходимости обращения к эпистемологическому рассмотрению субъективной реальности для прояснения онтологии сознания, Дубровский упрекает Сёрла в игнорировании именно этой важной особенности субъективной реальности. По мнению Дубровского, «задачи гносеологии субъективной реальности состоят в теоретическом осмыслении процессов и результатов отображения (и оценки) в явлениях субъективной реальности самой себя»<sup>9</sup>.

Обращаясь к таким понятиям, как «информация об информации», «отображение отображения», «интроспекция», Дубровский примыкает к давней традиции интерпретации сознательного опыта, истоки которой могут быть обнаружены уже у Аристотеля. Если воспользоваться фразой Локка, то в общем виде то понимание природы сознания, которое мы находим у философов, примыкающих к этой традиции, может быть представлено следующим образом: «Сознание есть восприятие того, что происходит у человека в его собственном уме»<sup>10</sup>. В последние несколько десятилетий этот взгляд активно разрабатывался в рамках теорий репрезентации высшего порядка (**higher-order representation**). Согласно этим теориям, сознание является результатом репрезентации одних ментальных состояний другими ментальными состояниями. В зависимости от того, каким образом мы интерпретируем репрезентативные состояния высшего уровня, эти теории можно

подразделить на два класса: теории восприятия высшего порядка (higher-order perception) и теории мышления высшего порядка (higher-order thought).

Если какая-нибудь из этих теорий позволяет объяснить феномен сознания, то следует признать, что эпистемологическое рассмотрение феномена субъективной реальности действительно проливает свет на онтологию сознания. Другим результатом принятия какой-либо теории, разрабатываемой в рамках такого подхода к субъективной реальности, была бы демонстрация того, что объяснение субъективности ни в каком смысле не является трудной проблемой. Иначе говоря, это значило бы, что трудной проблемы сознания не существует. Решая «легкие» проблемы, связанные с природой интенциональности, репрезентации, информации, мы решали бы тем самым «трудную» проблему сознания. Как пишет Дубровский: «Разработка “легкой” проблемы сознания есть путь и один из действительных способов решения трудной проблемы сознания»<sup>11</sup>. Однако, как отмечают некоторые философы, теории репрезентации высшего порядка сталкиваются с серьезными проблемами, которые не позволяют говорить о том, что трудная проблема сознания может быть решена с помощью этих теорий. Рассмотрим эти теории и те трудности, с которыми они сталкиваются.

Следуя за Локком, современные представители теории восприятия высшего уровня – к ним можно отнести, например, Армстронга, Ликана, Черчленда – рассматривают сознание как результат репрезентации второго уровня наших психологических состояний. Эти репрезентации Армстронг и Ликан вслед за Кантом рассматривают в качестве особого внутреннего чувства (inner sense) («Внутреннее чувство, посредством которого душа созерцает самое себя или свое внутреннее состояние»), противопоставляя их внешнему чувству (outer sense) («Посредством внешнего чувства (свойства нашей души) мы представляем себе предметы как находящиеся вне нас»<sup>12</sup>). Понятие внутреннего чувства может быть прояснено с помощью понятия «интроспективное сознание». Вводя это понятие, Армстронг следующим образом определяет интроспективное сознание: «Интроспективное сознание – это подобное восприятию осознание (awareness) текущих состояний и активности нашей психики»<sup>13</sup>. Этот вид сознания Армстронг противопоставляет двум другим типам сознания: минимальному

сознанию и перцептивному сознанию. Минимальным сознанием Армстронг называет любую психическую активность, которая не может быть приписана абсолютно бессознательному человеку. Например, мы можем сказать, что спящий человек лишен сознания в каком-то важном смысле, однако, если он видит сны, то он не является абсолютно бессознательным, он обладает минимальным сознанием. В отличие от наличия минимального сознания наличие перцептивного сознания предполагает то, что субъект является бодрствующим и способным воспринимать окружающую среду и свои телесные состояния. Однако, как отмечает Армстронг, несмотря на то, что человек может быть признан перцептивно сознательным, существует такой смысл понятия сознания, в котором мы по-прежнему можем говорить о таком субъекте как лишенном сознания. Иллюстрируя такой случай, Армстронг предлагает нам рассмотреть следующую ситуацию:

После ведения машины в течение долгого времени, особенно ночью, некто может «прийти в себя» и осознать, что прошло уже какое-то время, как он ведет машину, не осознавая того, что он делает. ...Естественно описать то, что происходило перед тем, как этот человек пришел в себя, сказав, что в течение этого времени этот человек был лишен сознания. И все же, кажется очевидным, что в тех двух смыслах слова сознания, которые были выделены, сознание присутствовало. Существовала психическая активность, и частью этой психической активности было восприятие. Иначе говоря, существовали минимальное и перцептивное сознания<sup>14</sup>.

Тот вид сознания, который отсутствовал у шофера, пока он не пришел в себя, Армстронг обозначает как интроспективное сознание. В ситуации отсутствия этого вида сознания, мы можем говорить о том, что в определенном смысле человек вел машину бессознательно. В тот момент, когда шофер пришел в себя, когда появилось интроспективное сознание, те ментальные процессы, которые происходили в психике этого человека, как бы вышли «на свет». Например, появление интроспективного сознания позволило шоферу осознать, что он стоит на перекрестке и воспринимает красный свет светофора.

Несомненно, введение понятия интроспективного сознания могло бы быть очень полезным для объяснения различных психических и биологических феноменов. Скажем, мы могли бы использовать его для объяснения феномена единства сознания, рассматривая интроспективное сознание как инструмент психической

интеграции. Однако, к сожалению, концепция интроспективного сознания сформулирована в достаточно общем виде и оставляет некоторые вопросы не прояснёнными. Как отмечает Гюзелдере, прежде всего, остается неясным, что же именно воспринимается в актах интроспекции. Пытаясь ответить на этот вопрос, Гюзелдере демонстрирует неудовлетворительность теории восприятия высшего порядка<sup>15</sup>.

Прежде чем попытаться рассмотреть, в каких смыслах восприятие второго порядка может репрезентировать ментальные состояния первого порядка, напомним, что интенциональные состояния, или ментальные репрезентации, не просто направлены на какой-либо объект, они также обладают определенным содержанием. Феномен содержания поддается натуралистическому объяснению. Содержание может рассматриваться как информация, которой обладает та материальная система, которая репрезентирует определенным образом объект. Однако подобный натуралистический подход не объясняет, почему эта информация должна сопровождаться сознательным опытом. Именно для объяснения того, почему ментальные процессы не идут «в темноте», предлагается теория восприятия высшего порядка. Согласно этой теории, наличие восприятия второго порядка позволяет «осветить» те ментальные состояния первого уровня, которые сами по себе идут «в темноте».

Поскольку, прежде всего, нам необходимо прояснить, каким образом информация о воспринимаемом объекте становится сознательной, постольку в качестве первой интерпретации того, что воспринимается в акте интроспекции, сознание чего присутствует в репрезентации второго порядка, может быть следующий ответ. В акте интроспекции осознается содержание акта первого порядка. Согласно Гюзелдере, такой ответ подрывает данную теорию восприятия как двухуровневого процесса, ведь осознание содержания ментального состояния оказывается тождественным самому этому ментальному состоянию. Если я воспринимаю чашку, то содержанием моего ментального состояния является то, что передо мной находится чашка. Осознавая то, что передо мной чашка, я просто нахожусь в ментальном состоянии восприятия чашки. Иначе говоря, восприятие содержания ментального состояния первого уровня является не каким-то новым восприятием второго уровня, а все тем же восприятием первого уровня. Как отмечает Гюзелде-

ре, такой ответ может быть совместим с позицией тех философов, которые полагают, что «интроспекция является ничем иным, как иллюзией, и что каждый раз, когда некто пытается интроспективно осознать свое ментальное состояние, он просто обнаруживает себя уже находящимся именно в этом ментальном состоянии»<sup>16</sup>.

Однако репрезентации второго порядка могут быть направлены не на содержание ментальных состояний первого порядка, а на сами эти состояния. Скажем, я могу видеть чашку, а могу ее ощущать. Если я вижу чашку, то восприятие второго уровня направлено именно на видение чашки. Это второй вариант ответа на вопрос о том, что воспринимается в актах интроспекции. Однако, как показывает Гюзелдере, такой вариант ответа также является неудовлетворительным. Для того чтобы увидеть это, достаточно вспомнить, что ментальные состояния сами по себе проходят «в темноте». Это значит, что у них нет внутренних сознательных свойств, благодаря которым они могли бы отличаться друг от друга. Кроме того, сами по себе эти ментальные состояния являются физическими состояниями, которые обладают только физическими и функциональными свойствами. Следовательно, репрезентативные состояния второго порядка, будучи направленными на ментальные состояния первого порядка, должны отражать, прежде всего, физические и функциональные свойства мозга. Идею «непосредственной интроспекции состояний мозга» (*direct introspection of brain states*) поддерживает Черчленд, который полагает, что подобно музыканту, обученному тому, как различать аккорды, мы можем быть натренированы таким образом, что будем способны к интроспективному различению физиологических процессов мозга, скажем, будем способны определить уровень допамина в лимбической системе, частоту спайковой активности в специфических нейронных путях и т. д.<sup>17</sup>.

Очевидно, имеется что-то очень странное в подобном решении проблемы интроспекции ментальных состояний. Когда водитель машины приходит в себя и осознает, что он остановился на перекрестке потому, что зажегся красный свет светофора, он, конечно же, не воспринимает при этом внутренние физические и функциональные свойства своего мозга. Как отмечает Гюзелдере, попытка «объяснить произошедшие изменения – появление внимания, живости восприятия и т. д. – в направленном вовне обыч-



ном восприятии (от состояния автопилота, в котором пребывал водитель машины, до состояния внимания) в терминах внутренне направленного на перцептивные состояния низшего уровня восприятия высшего уровня базируется на фундаментальной ошибке»<sup>18</sup>. Эту ошибку Гюзелдере обозначает как «ошибку репрезентативного разделения». Она заключается в попытке представить свойства того, что репрезентируется, т. е. того, что схватывается в содержании репрезентирующего состояния, в терминах свойств самого репрезентирующего состояния. Иначе говоря, совершая эту ошибку, мы смешиваем внутренние, нерепрезентативные свойства ментальных состояний первого уровня (например, быть визуальным восприятием), с внешними, репрезентативными свойствами этих состояний (обладать содержанием, представляющим красный свет светофора). Однако обращая внимания на свойства самих репрезентативных состояний, мы вряд ли осознаем те объекты, на которые направлены эти репрезентативные состояния. Гюзелдере следующим образом пишет об этом: «Не важно, как много мы узнаем о внутренних свойствах репрезентативных состояний, мы можем быть просто не в состоянии только благодаря этому достичь другой стороны “репрезентативного раздела” и схватить внешние, реляционные свойства этих состояний. ... Это все равно, что пытаться понять, что такое дорожный знак “стоп”, изучая только цвет, форму, материал и массу знака. Конечно, некто может выучить множество фактов, но было бы ошибкой ожидать, что таким способом он поймет, что такое знак “стоп” как символ дорожного движения. ... Подобным образом, нейрофизиологические свойства, которые, как полагает Черчленд, мы будем способны различать в будущем, являются только внутренними свойствами состояний мозга самих по себе, тогда как вопрос, о чем они, требует прояснения их внешних, интенциональных свойств»<sup>19</sup>.

Итак, если восприятие высшего уровня не может быть восприятием содержания ментального состояния первого уровня и не может быть восприятием самого этого ментального состояния, то остается последняя возможность объяснить, на что направлены акты интроспекции. Можно сказать, что они направлены на определенного рода факты, которые фиксируют мое отношение к некому объекту. Скажем, в акте интроспекции я могу фиксировать факт, что я вижу чашку. Однако такое решение вопроса о воспри-

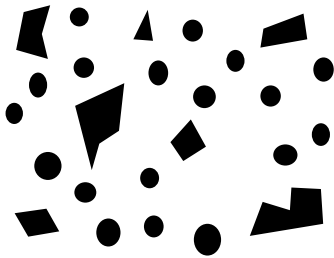
ятии превращает теорию восприятия высшего порядка в теорию мышления высшего порядка, поскольку акты интроспекции оказываются ничем иным, как мыслями по поводу определенного положения дел.

**В отличие от своих оппонентов представители теории мышления высшего порядка – к ним следует отнести в первую очередь Розенталя, Карратера и Деннета – полагают, что сознание является результатом не восприятия высшего порядка, а нашей способности сформировать убеждения, или мысли, относительно ментальных состояний первого уровня. Однако, как демонстрирует Дретске, такой подход также является неудовлетворительным<sup>20</sup>.**

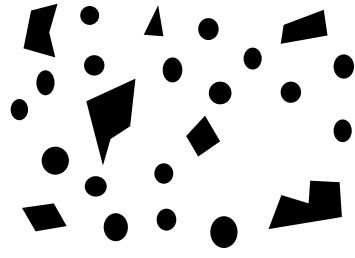
Критикуя теорию мышления высшего порядка, Дретске пытается показать, что наличие сознательных состояний не зависит от наличия репрезентаций высшего порядка, которые отражают ментальные состояния первого уровня. Для этого Дретске вводит два понятия: «сознание объекта» (*consciousness of thing*) и «сознание факта» (*consciousness of fact*). Как отмечает Дретске, человек или какое-либо животное могут обладать сознательным опытом восприятия некоторого объекта, ситуации (например, в комнате играет пианино), но при этом не формировать или быть не способными сформировать (как, скажем, кошка) какое-либо убеждение относительно того, что они воспринимают. Напротив, человек может сформировать убеждение, например, «в комнате играет пианино», не обладая сознательным опытом восприятия этой ситуации (этому человеку могут сказать, что в комнате играет пианино). В отличие от сознания объекта, сознание факта является концептуально нагруженным. Восприятие некоего факта предполагает, что мы способны определенным образом концептуально обработать воспринимаемую ситуацию. Скажем, в отличие от кошки, мы способны воспринять именно факт того, что в комнате играет пианино.

Введя эти два понятия, Дретске с помощью различных примеров показывает, что мы можем обладать сознательными состояниями, сознанием некоего объекта, но при этом не сознавать этих состояний в том смысле, что при этом мы можем не обладать сознанием факта относительно того, что мы воспринимаем. Например, Дретске предлагает в течение нескольких секунд внимательно рассмотреть два рисунка. Очевидно, что после изучения этих рисунков мы должны сказать, что у нас есть сознательный

опыт, касающийся восприятия каждого из них. Эти два рисунка отличаются друг от друга. Следовательно, сознательный опыт восприятия рисунка «Альфа» отличается от сознательного опыта восприятия рисунка «Бета». Однако после нескольких секунд изучения этих рисунков мы можем быть не в состоянии сказать, чем именно они отличаются друг от друга, т. е. мы не в состоянии провести различие между двумя сознательными опытами, которыми мы обладали. Иначе говоря, после знакомства с этими изображениями у нас может отсутствовать осознание собственного сознательного опыта, т. е. у нас могут отсутствовать убеждения (мысли) высшего порядка, направленные на сознательный опыт восприятия данных объектов первого порядка. Отсутствие у нас убеждений высшего порядка означает просто, что мы не видим некоего факта, касающегося нашего опыта. У нас есть сознание объекта, но нет сознания факта. Однако отсутствие сознания факта или, иначе говоря, убеждений высшего порядка не означает, что ментальные состояния первого уровня не являются сознательными. Таким образом, следует признать, что сопровождение сознательным опытом наших ментальных состояний не зависит от нашей способности сформировать убеждения высшего порядка относительно этих состояний.



Alpha



Beta

### III

Рассматривая теории репрезентаций высшего порядка в целом, необходимо указать на следующий их недостаток. Все они пытаются показать, что наличие сознания объясняется существованием репрезентаций высшего уровня. Однако объяснения этих теорий во многом базируются на изначальном допущении ментальных процессов, которые либо представляют собой минимальное сознание, либо понимаются как особые формы психики, позволяющих в дальнейшем ввести сознание. Например, для объяснения интроспективного сознания Армстронгу потребовалось ввести минимальное и перцептивное сознание. Наличие минимального и перцептивного сознания, которое можно еще обозначить предложенным Дретске термином «сознание объекта», как мы видели, не может быть объяснено высшими формами репрезентации. Введение репрезентаций высшего порядка позволяет нам объяснить только феномен осознания чего-либо, т. е. почему мы обладаем «сознанием о» чем-то (*consciousness of*), **но оно не объясняет, почему мы находимся «в сознании»** (*in consciousness*). Различие этих двух смыслов слова «сознание» отражено в нашем обыденном словоупотреблении. Мы можем говорить о том, что человек, упавший в обморок, пришел в сознание, имея в виду то, что он перестал быть абсолютно бессознательным. Однако сказать, что человек пришел в сознание, не означает утверждать, что он способен дать отчет о своих внутренних состояниях или оценить окружающую его обстановку, т. е. что он начал осознавать окружающий его мир.

Пытаясь объяснить с помощью теории репрезентаций высшего порядка не только феномен «сознания о», но и феномен нахождения «в сознании», мы сталкиваемся с существенными трудностями. Прежде всего, очевидно, что мы не можем предпослать нашему объяснению введение каких-либо форм минимального сознания. Ведь наше объяснение должно быть нацелено именно на прояснение этих форм сознания. Это означает, что мы можем отталкиваться только от рассмотрения информационных процессов, которые идут «в темноте». Придерживаясь теории репрезентаций высшего порядка, мы должны показать, каким образом информация об информации порождает минимальное сознание. Но как возможно это продемонстрировать, если принять положение

о том, что все информационные процессы идут «в темноте»? Если учесть, что все состояния являются физическими (и функциональными), то почему направленность одних состояний на другие позволяет появиться какой-то форме сознания? Почему информационные процессы, какого бы уровня сложности они ни достигали, должны вдруг «выйти на свет» и стать сознательными?

Этот вопрос становится еще более сложным, если принять во внимание, что информационные процессы, протекающие в нашем организме, могут быть связаны не только с психической активностью, но и, скажем, с работой пищеварительной системы. Более того, эти процессы способны достигать того уровня сложности, когда можно говорить о появлении информации об информации. Однако очевидно, что наличие репрезентаций высшего уровня в данном случае не делает какие-то физиологические процессы первого уровня сознательными. Почему же в случае психической активности наличие репрезентаций высшего уровня должно быть ответственно за появление сознания? В похожей форме этот вопрос Дретске адресует Ликану: «Почему наличия сознания (или просто репрезентации) определенных физических состояний достаточно для того, чтобы эти состояния сами стали “сознательными”? И в более специфической форме, что такого особенного в физических состояниях этого типа, что позволяет сознанию о них сделать их – но не любые иные физические состояния – сознательными?»<sup>21</sup>.

Пытаясь ответить на этот вопрос, Ликан указывает на то, что эти физические состояния отличаются от любых других физиологических процессов, скажем, пищеварительных, тем, что они являются ментальными состояниями. Очевидно, что такой ответ является неудовлетворительным. Если ментальное просто означает физические состояния, локализованные, например, в мозге, то такой ответ не объясняет, почему именно эти состояния оказываются сознательными. Если же этот ответ означает, что эти физические состояния не являются просто физическими состояниями, а характеризуются вдобавок какими-то нефизическими свойствами, а именно, ментальными, то, давая такой ответ, мы просто совершаем ошибку *petitio principii*. Действительно, отмечая, что в результате наличия репрезентаций высшего уровня физические состояния определенного рода становятся сознательными в силу обладания особыми онтологическими свойствами, которые не являются ис-

ключительно физическими и функциональными свойствами и которые выделяют их из множества остальных физических состояний, мы уже имплицитно допустили, что эти состояния могут быть сознательными. Иначе говоря, эти физические состояния оказываются сознательными состояниями в силу того, что они являются ментальными состояниями, а ментальные состояния – это те состояния, которые могут стать сознательными состояниями. Ясно, что такое доказательство является неудовлетворительным до тех пор, пока мы не объясним, почему именно эти физические состояния являются ментальными, т. е. такими, которые могут стать сознательными в результате репрезентаций высшего уровня.

Как кажется, подобную ошибку допускают также те, кто пытается объяснить наличие сознания посредством указания на присутствие особой материальной или функциональной системы в мозге, благодаря которой информационные процессы вдруг «выходят из темноты». Например, Дубровский отмечает, что появление субъективной реальности, т. е. сознания, связано не просто с наличием информации об информации, а с тем, что эти информационные процессы протекают на уровне особой эго-системы: «Для того чтобы информация обрела форму СР (субъективной реальности. – *Д.И.*), необходимо, по крайней мере, двойное или, лучше сказать, двухступенчатое, кодовое преобразование на уровне эго-системы: первое из них представляет для нее информацию как таковую (которая пребывает пока в “темноте”), второе преобразование “открывает” и тем самым актуализирует ее для “самости”, делает доступной для оперирования и использования в целях управления на этом уровне»<sup>22</sup>. Однако если эго-система является материальной (физической и функциональной) системой, то функционирование этой системы самой по себе должно проходить «в темноте». Если информация и информация об информации являются физическими (и функциональными) процессами, то они также проходят «в темноте». В таком случае, каким образом тот факт, что одни физические процессы (информация об информации) становятся доступны другим физическим процессам (эго-система), объясняет внезапное появление сознания? Единственный способ объяснить появление сознания, или субъективной реальности, – это наделить эго-систему особым онтологическим статусом, выделяющим ее из множества иных физических и функциональных процессов. Но та-

кой ход будет означать, что мы опять осуществляем ошибку *petitio principii*. Пытаясь объяснить появление сознания посредством физических процессов, мы наделили определенные процессы особым статусом (ментальным?), который уже имплицитно предполагает возможность появления сознания.

Подобные подходы, возлагающие надежду на существование особых материальных систем в нашем мозге, которые призваны объяснить появление сознания, Деннет обозначает как картезианский материализм<sup>23</sup>. Отказываясь от картезианского дуализма, от идеи существования особого нематериального наблюдателя (гомункулуса), который осознает происходящее, представители данного подхода, тем не менее, полагают, что где-то в мозге существует участок, куда поступает вся информация и где она таинственным образом «освещается», превращаясь в сознательный опыт. В качестве системы, где информация выходит «на свет», не обязательно должен выступать какой-либо физический объект, зона мозга. Эта система может мыслиться как функциональная система – такой системой является, например, эго-система, о которой пишет Дубровский. В этом случае данную позицию можно обозначить, следуя за Блоком, как картезианский модуляризм<sup>24</sup>, поскольку здесь система мыслится как особый функциональный модуль в структуре психики.

И картезианский материализм, и картезианский модуляризм, как мне кажется, являются попытками избежать бесконечного регресса в объяснении сознания. Действительно, если мы полагаем, что сознание не присутствует на первом уровне информационных процессов, то мы можем попытаться найти его на более высоком уровне, однако поскольку информационные процессы на более высоком уровне, будучи физическими процессами, также находятся «в темноте», то это заставляет нас двигаться дальше, вовлекая в бесконечный регресс. Единственный способ выйти из этого бесконечного движения – это постулировать появление на каком-нибудь уровне физических процессов сознания или иных форм психики, позволяющих в дальнейшем ввести сознание. Такое решение, как мы видели, остается без обоснования и, более того, начинает само рассматриваться как основание для объяснения сознательных процессов. Но если такой выход из бесконечного регресса является достаточно произвольным решением, то не проще ли в таком случае вообще не начинать движение по уровням информационных

процессов и допустить существование сознания уже на первом уровне информационных процессов? Однако допущение сознательного опыта уже на первом уровне информационных процессов означает, что мы отказываемся от теории репрезентаций высшего порядка как неспособной предложить удовлетворительное решение проблемы сознания.

Более того, если мы перестаем связывать появление сознания с какими-либо таинственными свойствами или структурами мозга, имеющими привилегированный статус среди других физических систем, то это приводит к коллапсу теории репрезентаций высшего порядка в целом. Рассмотрим следующую ситуацию. Допустим, что у нас есть некое сознательное состояние. Это состояние является результатом того, что информация первого уровня (информация<sub>а</sub>) репрезентируется информацией второго уровня (информация<sub>б</sub>). Поскольку оба информационных состояния сами по себе проходят «в темноте» и при этом информация<sub>а</sub> и информация<sub>б</sub> не обладают привилегированным статусом, т. е. сами по себе не объясняют появление сознания, постольку оба информационных состояния могут рассматриваться как составные части единого информационного состояния (информация А). Иначе говоря, само по себе это информационное состояние может иметь сложную структуру, но на уровне представления этого состояния как сознательного, оно выступает как единое целое. Все это означает, что сознательное состояние не объясняется сложной иерархией информационных состояний, а просто отождествляется с информационным состоянием определенного типа (информация А), т. е. теория репрезентаций высшего порядка не играет никакой роли в объяснении появления сознания. Очевидно, что отождествляя сознательное состояние с определенным информационным состоянием, мы по-прежнему сталкиваемся с трудной проблемой сознания. Вопрос о том, почему то информационное состояние, с которым мы отождествляем сознательное состояние, должно сопровождаться сознательным опытом, остается без ответа.

Последняя попытка ответить на этот вопрос посредством использования теории, в которой наличие сознательного состояния зависит от особых процессов отображения этого состояния, может заключаться в принятии следующего тезиса. Информационные состояния являются сознательными постольку, поскольку они могут



не только репрезентировать какие-то внешние объекты и состояния, т. е. быть иноотображением, но они также способны к самоотображению. Такой взгляд на сознательные состояния предлагается Дубровским<sup>25</sup>. Однако внимательный анализ того, что может означать «самоотображение» показывает, что этот термин отличается от термина отображение. Самоотображение не является отображением, понятым в обычном смысле.

Когда мы говорим об отображении, или репрезентации, мы имеем в виду, что определенное ментальное состояние обладает содержанием, которое представляет определенным образом то, что отображается. Частью этого содержания не является информация о самом этом ментальном состоянии. Если я вижу, что передо мной находится чашка, то содержание моего восприятия заключается в том, что передо мной чашка. Факт, что я вижу чашку, не отражается в этом содержании, но он может быть представлен содержанием другого ментального состояния – мысли о том, что я вижу чашку. Однако, несмотря на то, что в содержании моего видения чашки сам факт видения не отражен, тем не менее, само это ментальное состояние определенным образом мне дано. Об этом ментальном состоянии можно сказать следующее. Оно является не только репрезентацией определенного положения дел, но и презентацией самого себя. Именно это имеется в виду, когда мы говорим о том, что каждое сознательное состояние является не только иноотображением, но и самоотображением. Иначе говоря, в отличие от отображения, самоотображение не является репрезентацией чего-либо.

Скорее, самоотображение сознательных состояний указывает на особое свойство этих состояний быть феноменальной данностью. Наличие этого свойства объясняет особый характер имеющегося у нас эпистемического доступа к этим состояниям. Эти состояния даны нам непосредственным (*direct*), непогрешимым (*infallible*), некорректируемым (*incorrigible*) образом. Здесь важно отметить, что особый эпистемический доступ к этим состояниям не означает, что мы обязательно должны обладать эксплицитным знанием этих состояний. Наличие знания о сознательных состояниях предполагает наличие мыслей об этих состояниях, т. е. репрезентаций высшего порядка. Однако, как мы видели, субъект способен обладать сознанием (минимальным сознанием, перцептивным сознанием) без того, чтобы наличествовали репрезентации высше-

го порядка. Другими словами, субъект может находиться в сознании, у него может быть особый эпистемический доступ к данным сознания, но при этом он может не осознавать этих данных в том смысле, что он может быть неспособен сформировать мысль относительно своего состояния сознания.

Признавая, что наличие самоотображения обеспечивает особый характер эпистемического доступа к сознательным состояниям, следует отметить, что данная характеристика, тем не менее, не позволяет говорить о том, что эпистемология сознательных состояний проясняет онтологию сознания. Если бы самоотображение сознательных состояний можно было представить в качестве знания, т. е. в качестве репрезентации, то, по-видимому, мы могли бы объяснить природу сознательных состояний, поскольку репрезентативные состояния в целом поддаются натуралистическому объяснению. Однако самоотображение указывает на особые нерепрезентативные, феноменальные свойства сознательных состояний, на свойства этих состояний непосредственным образом представлять самих себя. Эти свойства не объясняют, а уже предполагают наличие сознания. Этими свойствами в первую очередь характеризуются сознательные состояния. Возможно, именно с наличием этих феноменальных свойств следует связывать трудности в объяснении сознания, и, очевидно, что исследование природы этих свойств уже является задачей онтологии сознания.

## Примечания

- <sup>1</sup> Сёрл Дж. Открывая сознание заново. М., 2002. С. 42.
- <sup>2</sup> Дубровский Д.И. Новое открытие сознания? // Дубровский Д.И. Сознание, мозг, искусственный интеллект. М., 2007. С. 50.
- <sup>3</sup> Сёрл Дж. Указ. соч. С. 102.
- <sup>4</sup> Платон. Тезтэт // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 192–274.
- <sup>5</sup> Геттиер Э. Является ли знание истинное и обоснованное мнение? // Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998. С. 231–233.
- <sup>6</sup> Сёрл Дж. Указ. соч. С. 102.
- <sup>7</sup> Дубровский Д.И. Зачем субъективная реальность, или «почему информационные процессы не идут в темноте?» // Дубровский Д.И. Сознание, мозг, искусственный интеллект. М., 2007. С. 152–153.
- <sup>8</sup> Дубровский Д.И. Новое открытие сознания? С. 53.
- <sup>9</sup> Там же. С. 51.

- 10 Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1985. С. 165.
- 11 Дубровский Д.И. Зачем субъективная реальность, или «почему информационные процессы не идут в темноте? С. 160.
- 12 Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 50.
- 13 Armstrong D. What Is Consciousness? // Block N., Flanagan O., Guzeldere G. (eds.) The Nature of Consciousness. Cambridge (Mas.), 1997. P. 724.
- 14 Ibid. P. 723.
- 15 Guzeldere G. Is Consciousness the Perception of What Passes in One's Own Mind? // Block N., Flanagan O., Guzeldere G. (eds.) The Nature of Consciousness. P. 789–806.
- 16 Ibid. P. 793.
- 17 Churchland P. Reduction, Qualia, and the Direct Introspection of Brain States // Journal of Philosophy. 1985. № 82.
- 18 Guzeldere G. Op. cit. P. 796.
- 19 Ibid. P. 797.
- 20 Dretske F. Conscious Experience // Block N., Flanagan O., Guzeldere G. (eds.) The Nature of Consciousness. P. 773–788.
- 21 Lycan W. Consciousness as Internal Monitoring // Block N., Flanagan O., Guzeldere G. (eds.) The Nature of Consciousness. P. 758.
- 22 Дубровский Д.И. Указ. соч. С. 152–153.
- 23 Dennett D. Consciousness Explained. L., 1991. P. 107.
- 24 Block N. On a Confusion About a Function of Consciousness // Block N., Flanagan O., Guzeldere G. (eds.) The Nature of Consciousness. P. 375–415.
- 25 Дубровский Д.И. Гносеология субъективной реальности (к постановке проблемы) // Дубровский Д.И. Сознание, мозг, искусственный интеллект. М., 2007. С. 13–36.

Н.С. Мудрагей

## Научные революции как предмет эпистемологического исследования

*Каждому из нас горько осознавать, что не стало Михаила Александровича Розова. Умный, яркий, талантливый, эрудированный и в философской, и в научной сферах, наделенный ораторскими способностями и прекрасным чувством юмора, он был нашим достоянием, если хотите – украшением сектора. Для меня лично Миша значил очень много, так как в его лице я потеряла доброго советчика и строгого критика. Занявшись проблемами научной эпистемологии, я чувствовала себя увереннее, зная, что он рядом, что поможет словом, метким замечанием, ценным советом. Миши не стало, но остались его замечательные монографии, статьи и – светлая память в наших сердцах. Эти слова, зачастую превращающиеся в штамп, по отношению к Михаилу Александровичу Розову наполнены глубоким смыслом и подлинной искренностью.*

\* \* \*

Прекрасно, что мы встретились с парадоксом. Теперь можно надеяться на продвижение вперед.

Н.Бор

Выражение «революция в науке» в широкий обиход вошло с легкой руки, вернее пера журналистов. 7 ноября 1919 г. заголовок лондонской «Times» сообщал: «Революция в науке! Новая теория мироздания! Идеи Ньютона низвергнуты!». Речь идет об общей

теории относительности Эйнштейна. Точная дата не должна удивлять читателя. 6 ноября 1919 г. после пяти месяцев анализа фотографий, сделанных во время солнечного затмения 29 мая 1919 г. на о. Принсипе, а также фотографий того же затмения, сделанных в Собрале в Бразилии, на совместном заседании Королевского научного общества и Королевского астрономического общества было объявлено, что предсказания, сделанные Эйнштейном на основе общей теории относительности, подтвердились.

Чутье не обмануло журналистов – это была именно революция, т. е. *концептуально новая система идей*. Суть научной революции лучше всего выразил Луи де Бройль в своей книге «Революция в физике», изданной в 1936 г., когда квантовая физика практически сложилась. В тот самый момент, писал он, когда кванты исподтишка вошли в науку, величественное и грандиозное здание классической физики было потрясено до самого основания. В истории науки не много было *подземных толчков, сравнимых по силе с этим*. П. Дэвис (современный физик-теоретик, космолог и астробиолог) отмечает, что научные революции – «это больше, чем новые открытия; они меняют основополагающие понятия науки»<sup>1</sup>. Действительно, со времен ньютоновской революции было совершенно ряд выдающихся открытий. Только на протяжении XIX в. был сделан не просто новые открытия, но – великие открытия, да что там говорить, – *величайшие* открытия. Джеймс Кларк Максвелл, используя экспериментальные результаты Майкла Фарадея, объединяет понятия электричества и магнетизма в единую теорию электромагнитного поля (уравнения Максвелла использовал Эйнштейн при создании специальной теории относительности). Вильгельм Конрад Рентген (правильно Рёнтген) открывает *x-лучи (x-ray)*, названные в России и Германии рентгеновскими, за что получил в 1901 г. первую Нобелевскую премию по физике<sup>2</sup>. Антуан Анри Беккерель открывает явление естественной радиоактивности, награжден Нобелевской премией по физике в 1903 г. Список можно продолжать очень долго, но нельзя не упомянуть о Джозефе Джоне Томсоне, который открыл электрон, тем самым открыв *целый новый мир – субатомный*. Все это опровергает довольно расхожее место в эпистемологической литературе: научной революции XX в. предшествует кризис, получивший свое разрешение в революции. В XIX в. не только не было кризиса, но было столько свершений, что молодому Планку не советовали «идти» в

физику, ибо там уже практически все открыто, и на долю ученого оставалась бы лишь рутинная работа по уточнению, доработке построенных теорий. Однако революция, вернее две революции – эйнштейновская и планковская – свершились. Но обо всем по порядку.

Кто из ученых или философов впервые заговорил о революциях в науке, мне не удалось выяснить (Интернет на запрос «научные революции» выдает в основном или Куна, или Французскую революцию). Лично я обнаружила «первооткрывателя» в лице И.Канта. В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» он писал: «Я полагал бы, что пример математики и естествознания, которые благодаря быстро совершившейся в них революции стали тем, что они есть в настоящее время...»<sup>3</sup>. Я решила проверить: «революция» кантовский термин или, так сказать, инициатива переводчиков. Проверила – кантовский: «Ich sollte meinen, die Beispiele der Mathematik und Naturwissenschaft, die durch eine auf einmal zu Stande gebrachte Revolution das geworden sind...» (выделено мной. – *Н.М.*). Причем в относительно небольшом предисловии термин «Revolution» используется 7 раз. Несколько уходя от темы революции в науке, продолжу о Канте. В предисловии к первому изданию «Критики...» «Revolution» не употребляется *ни разу*. После первого выхода в свет «Критики чистого разума» Кант по откликам современников на книгу понял, что они не осознали *его коперниканского переворота в философии*, и ему пришлось, во-первых, намекнуть в сноске<sup>4</sup> о произведенной им революции, аналогичной коперниканской, во-вторых, непонятливым объяснить: «Задача этой критики чистого спекулятивного разума состоит в попытке изменить прежний способ исследования в метафизике, а именно совершить в ней *полную революцию*, следуя примеру геометров и естествоиспытателей» (курсив мой. – *Н.М.*)<sup>5</sup>.

Но вот что меня смущает: революция в науке и в его философии, по Канту, это «быстро совершившаяся революция в способе мышления»; «даже физика обязана столь благоприятной для нее революцией в способе своего мышления». И один из родоначальников квантовой теории Макс Борн считает, что квантовая теория, установившая тесную связь между статистикой и основами физики, – это «событие в истории человеческого мышления». На мой скромный взгляд, мышление, раз возникнув (каким образом – этот вопрос я благоразумно оставляю в стороне), остается неизменным на про-

тяжении человеческой истории. Меняются взгляды на что-то, представления о чем-то, выдвигаются новые идеи, радикально отличные от господствующих на тот момент в науке, строится новое видение мира (наиболее наглядное в прямом смысле слова – смена геоцентрического видения мироздания на гелиоцентрическое). Но способ мышления (*der Denkart*), повторю, остается неизменным.

Однако вернемся к научным революциям. Ричард Фейнман, лауреат Нобелевской премии по физике, дал одно из самых лаконичных определений науки: «Наука – это понимание законов природы». (Хотя Хайдеггер, считавший, что наука – это «способ, притом решающий, каким для нас предстает все, что есть»<sup>6</sup>, дал не менее лаконичное определение, вернее, в его духе выдвинул тезис: «Наука есть теория действительности»<sup>7</sup>. Но тут же ставит два вопроса: во-первых, что называется «действительным»? и, во-вторых, что называется «теорией»? Вы уже догадались, что ответы заняли несколько страниц<sup>8</sup>.) Итак, остановимся на науке как понимании. Однако иногда естественники сталкиваются с *непониманием* какого-либо явления, принимающего характер *парадокса*. Эйнштейн столкнулся с парадоксом неподвижного света. Как мы помним, Максвелл объединил электрические и магнитные явления в рамках единого математического описания, однако его теория привела к неожиданному выводу: электромагнитные возмущения распространяются с постоянной, никогда не изменяющейся скоростью, равной скорости света. А что произойдет, если мы пустимся в погоню за светом, двигаясь при этом со скоростью света? По ньютоновским законам движения мы догоним световые волны, и они будут казаться нам неподвижными. Согласно же теории Максвелла, подтвержденной экспериментальными данными, неподвижного света не существует. Разрешая ньютоновско-максвелловский парадокс, Эйнштейн и построил специальную теорию относительности. Статью, в которой Эйнштейн изложил свою теорию, он отправил в немецкий журнал «*Annalen der Physik*». Молодому ученому повезло – редактором журнала был М.Планк, который, хотя и не воскликнул: «Революция в науке!», но сразу понял всю значимость новых положений в науке и понял, что общепринятые научные представления низвергнуты. (Кстати, окажись на месте Планка какой-нибудь Бил Смит, он скорее всего отправил бы статью автору с гневным напутствием: «не покушайся на святое», что в истории науки бывало не раз.)

Думаю, восприятию Планка абсолютно новой теории в физике помогла и его собственная биография. В 1900 г. он сам совершил научную революцию, разрешив парадокс излучения абсолютно черного тела<sup>9</sup>. Вещество, объявил он, не может испускать энергию излучения иначе, как конечными порциями, пропорциональными частоте этого излучения. Конечные порции немецкий физик назвал квантами и рассчитал значение элементарного кванта действия:  $h=6,626 \cdot 10^{-34}$  Дж·с (энергия·время). Эту новую универсальную константу назвали постоянной Планка. О своих открытиях Планк доложил перед Берлинским физическим обществом 14 декабря 1900 г. Макс фон Лауэ, ученик Планка и выдающийся физик (Нобелевский лауреат по физике 1914 г., Планк получил Нобелевскую через 4 года после своего ученика) назвал этот день «днем рождения квантовой теории». Сам Планк писал, что «квант действия играет фундаментальную роль в атомной физике, и с его появлением в физической науке наступила *новая эпоха*, ибо в нем заложено нечто, *до того времени неслыханное* (курсив мой. – Н.М.)»<sup>10</sup>.

Научная революция начала XX в. привела к созданию *неклассической* физики, открывшей микроскопический мир с его удивительными характеристиками (корпускулярно-волновой дуализм, неистовость, неопределенности и вероятность событий и пр. и пр.), которые поразили самих основателей теории. Нильс Бор однажды заметил: если вы никогда не чувствуете себя *ошеломленными* при знакомстве с квантовой механикой, значит вы не понимаете ее по-настоящему. Для новой теории, разумеется, необходимо было создавать новую терминологию. И здесь «квантовые» физики продемонстрировали все богатство своего воображения и изрядную долю юмора. Терминология квантовой теории – это просто песня! Судите сами: аромат кварков, квантовая пена; квантовое перепутывание (прелюбопытнейшее явление – это когда частицы, тождественные одна другой, *всегда* автоматически перепутываются между собой, причем в зависимости от природы частиц двумя совершенно разными способами); квантовая хромодинамика (за вроде бы научным термином – хромодинамика – скрывается забавный факт: ученые, чтобы различить типы кварков, «раскрасили» их в красный, белый и синий цвета, хотя, как вы понимаете, в природе не существует даже серо-буро-малиновых в крапинку кварков; а еще существуют кварки: «очаровательный», «странный»,



«прелестный» и пр.). Фундаментальнейшие из фундаментальнейших частиц кварки своим вымышленным названием обязаны произведению Джеймса Джойса «Поминки по Финнегану»: Мюррей Гелл-Ман, предсказавший существование кварков, взял это название именно оттуда (точнее из фразы: «Три кварка для мистера Марка»). Вообще, судя по всему, Гелл-Ман большой выдумщик – так, он позаимствовал некоторые понятия буддизма, чтобы назвать новую симметрию «восьмеричный путь»<sup>11</sup>. Даже термин «квант», давший название новой физике, в переводе с латинского *quantus* означает просто «сколько» действия (чуть позже Планк вычислил, сколько именно. См. выше). Правда, Ричард Фейнман уверяет нас, что физикам вообще очень нравится брать обыденные слова «и использовать их для обозначения совсем других понятий».

Однако перенесемся из века XX в наш XXI в. и посмотрим, каковы дела на фронте современной науки. Нужно признать, мнения ученых здесь радикально противоположны: одни утверждают о грядущей революции, другие настаивают на том, что наступила эра кризиса. В сущности, все упирается в теорию суперструн. Дело в том, что эйнштейновская теория относительности «работает» в рамках классической физики (макромир), а квантовая – в рамках неклассической (микромир), и они совершенно несовместимы. Это парадокс вселенского масштаба! Теория струн является сегодня кандидатом № 1 на объединение этих теорий.

Дэвид Гросс (Нобелевский лауреат по физике 2004 г.) утверждает, что теория струн приведет к настоящей революции в физике, сопоставимой с революционными изменениями, приведшими к возникновению теории относительности и квантовой механики в начале XX столетия. Две вышеназванные предыдущие революции имели прямое отношение к двум фундаментальным размерным константам: скорости света  $c$  и планковскому кванту действия  $h$ . Они расширили представления классической физики, однако релятивистские теории сводятся к классической физике при низких скоростях, а квантовая механика – к классической в системах, где действие достаточно велико по сравнению с  $h$ . Многие из нас, говорит физик, полагают, что теория струн окажется столь же революционной, если не более, в отношении третьей универсальной размерной константы – постоянной Ньютона  $G$  или длины Планка  $l_p$ . В то же время на расстояниях много больше  $l_p$  теория струн

сведется к классической квантовой теории поля, а струны будут выглядеть как частицы (не будем вдаваться в теоретические подробности, суть высказывания Гросса достаточна ясна). По Гроссу, теория струн, во-первых, дает нам согласованную, конечномерную, хорошо определенную теорию квантовой гравитации, а во-вторых, оказывается очень богатой структурой, включающей, помимо гравитации, и все прочие элементы, необходимые нам для построения Стандартной модели, – калибровочные взаимодействия Янга–Миллса, кварки, лептоны и тому подобное.

Оптимизм Гросса тем не менее может быть поколеблен из-за возникших проблем с суперсимметрией – одним из китов, на котором держится теория струн<sup>12</sup>. Суперсимметрия дает способ объединить электрослабое и сильные взаимодействия и в конечном счете создать единую теорию поля. Но вот что я прочитала в Интернете по поводу экспериментов на Большом адронном коллайдере, проведенных в конце марта этого года: ученые рассчитывали увидеть рождение суперсимметричных частиц, но они не были обнаружены ни в одном эксперименте. Вместе с тем, многие ученые полагают, что отсутствие признаков суперсимметрии в данных коллайдера не является дурным предзнаменованием для этой теории, которая сама по себе состоит из сотен разных вариантов, зависящих от сочетаний десятков возможных параметров. «В этой точке мы на самом деле не можем исключить ни одну теорию», – говорит один из участников коллаборации (так называются международные сотрудничества) ATLAS Амир Фарбин (Amir Farbin). Однако его коллега, итальянский физик Томмазо Дориго полагает, что есть основания для беспокойства. «У нас наступит кризис, я думаю, в ближайшие несколько лет», – говорит Дориго, который скептически настроен по отношению к суперсимметрии, поскольку эта теория вводит множество новых частиц, на которых нет даже намека в имеющихся данных.

О кризисе в развитии теории струн пишет также Ли Смолин (Smolin Lee, известный физик-теоретик, США) в книге с выразительным названием «Неприятности с физикой: взлет теории струн, упадок науки и что за этим следует» (Лондон, 2006). Свою научную деятельность он начинал как струнник, но по прошествии трех десятков лет глубоко в ней разочаровался<sup>13</sup>. Вот что он пишет о суперсимметрии (еще до экспериментов на БАК<sup>2</sup>e): она долж-

на объяснить, почему даже после трех десятилетий интенсивного развития все еще нет недвусмысленных проверяемых предсказаний... первая вещь, которая делалась на любом новом ускорителе элементарных частиц, как только он запускался, был поиск частиц, которые предсказывает суперсимметрия. Ничего не было найдено. Это, во-первых. Во-вторых, проблема с М-теорией<sup>14</sup> в том, что хотя ее уравнения могут быть однозначны, она имеет миллиарды и миллиарды различных решений. Самое выдающееся преувеличение, по Смолину, – это предположение, что М-теория существует как точная теория, а не как предполагаемая. Если коротко – позиция Смолина по поводу 25 последних лет такова: мы находимся в революционном периоде, но капитально застряли в нем, используя неадекватные инструменты. И самым ярким показателем кризиса в науке Ли Смолин считает тот факт, что у нас нет полноценной законченной теории, которую мы предложили бы для экспериментальной проверки на Большом адронном коллайдере<sup>15</sup>.

Возможно, истина, как всегда, лежит посередине: сегодня нет революции в науке (в лучшем случае она только грядет), но нет и кризиса, а есть нормальное развитие научного знания, и есть выдающиеся открытия. Например, во второй половине XX в. – открытие кварков, обнаружение реликтового космического излучения, считающееся величайшим открытием XX в. Это излучение, пишет Вайнберг, дает ни с чем не сравнимую по ценности информацию об истории Вселенной – буквально от нескольких первых секунд после Большого взрыва. Сам Вайнберг совместно с А.Саламом и Ш.Глэшоу создали объединенную теорию слабых и электромагнитных взаимодействий между элементарными частицами и предсказали слабые нейтральные токи (Нобелевская премия по физике 1979 г.).

В XXI в. сделаны открытия, которые ученые называют сенсационными. Например, в конце ноября 2003 г. участники коллораборации Belle, объединяющей представителей 11 стран вокруг эксперимента в лаборатории КЕК в Японии, объявили об открытии новой субатомной частицы, которая получила обозначение  $X(3872)$ . Само по себе обнаружение новой частицы – не такая уж и редкость, однако  $X(3872)$  не соотнобразуется ни с одной из известных схем, описывающих структуру субатомных частиц, и теоретики теперь стоят перед непростой дилеммой: либо вносить существенные поправки в привычную и хорошо себя зарекомендовавшую

Стандартную модель элементарных частиц, либо признать, что мы имеем дело с неведомым типом мезона, который содержит четыре кварка – тетракварком (до этого открытия были известны мезоны, состоящие из двух кварков. – *Н.М.*).  $X(3872)$  имеет ту же массу, что и две совершенно разные частицы – мезоны типа  $D$ .  $D$ -мезоны содержат либо очарованный, либо антиочарованный кварк, но не оба сразу. Совпадение дает основание полагать, что эта частица – соединение двух  $D$ -мезонов, подобное соединению атомов в молекулу. Открытие было подтверждено американскими специалистами из Лаборатории Ферми (Collider Detector at Fermilab), где новую частицу уже прозвали «mystery meson» – «таинственным мезоном». Джерри Бауэр из Массачусетского технологического института, член группы, подтвердившей открытие  $X(3872)$ , заявил: если «молекулярная» интерпретация окажется верной, это станет одним из первых случаев доказательства существования нового типа вещества и откроет целую новую область для научного изучения. Также вероятно, что со временем найдется достаточно большое количество таких «молекулоподобных» частиц.

\* \* \*

В заключение хотела бы напомнить читателю «физический минимум» на начало XXI в., составленный В.Гинзбургом. Это «30 особенно важных и интересных проблем» в макрофизике, микрофизике и астрофизике<sup>16</sup>. О будущем, говорил он, нельзя не думать с завистью — сколь много важного и интересного мы узнаем даже в ближайшие лет десять! В пределах 20–30 лет мы получим ответы на все упомянутые выше вопросы, за исключением, быть может, фундаментальных проблем физики элементарных частиц (суперструны<sup>17</sup> и т. д.) и квантовой космологии вблизи классических сингулярностей. В этих двух направлениях, говорил Гинзбург, я просто не берусь ничего предвидеть. И еще, добавил он: распространенные в последние годы довольно пессимистические прогнозы в отношении развития физики и астрофизики в обозримое время представляются мне плодом недостаточной информированности, некомпетентности или просто недоразумения.

Из высказываний В.Гинзбурга можно сделать вывод: постоянное развитие научного познания, пусть даже без научных революций, сулит благоприятное будущее и той эпистемологии, что избрала своим предметом научное познание.

### Примечания

- <sup>1</sup> Дэвис П. Проект Вселенной. М., 2009. С. 96. Но: «Суть любой научной революции состоит в том, что старые теории интегрируются в новые». Это замечание – в сноску, ибо факт слишком очевидный, да и писано о нем немало. Вообще литература по научной революции столь обширна, что я решила отказаться от библиографии по данной теме.
- <sup>2</sup> Практическое применение рентгеновских лучей сегодня почти безгранично – от медицины, например, до металлургии. В последние годы космические х-лучи играют огромную роль в космологических исследованиях. Вот что читаем в Википедии: «Регистрация космического рентгеновского и гамма-излучения, наблюдения астрофизических объектов в жестком диапазоне электромагнитного спектра вот уже в течение нескольких десятилетий вызывают большой интерес именно в виду возможности прямого исследования самых высокоэнергичных процессов во Вселенной. За время, прошедшее с момента открытия в 1962 г. в эксперименте на ракете “Аэробы” первого источника жесткого излучения, находящегося за пределами солнечной системы – Sco X-1 (Giacconi et al., 1962), рентгеновская и гамма-астрономия добилась впечатляющих результатов. Эта, пожалуй, самая динамично развивающаяся область современной астрофизики охватывает явления, происходящие как на Солнце и в Солнечной системе, так и в нашей Галактике и галактических объектах, а также далеко за ее пределами – вплоть до космологических расстояний».
- <sup>3</sup> Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 18.
- <sup>4</sup> Там же. Очень любопытный факт в истории науки: сегодня признано, что первой революцией в науке является коперниканская – она датируется 1543 г., когда вышла в свет его книга «*De revolutionibus orbium coelestium*» (курсив мой. – Н.М.). И хотя во времена Коперника «*Revolutio*» (позд. лат.) означала лишь «обращение, круговращение» и соответственно труд Коперника переведен на русский: «Об обращении небесных сфер», совпадение в латинском названии книги и учреждение первой революции как коперниканской представляется прямо-таки судьбоносным. Только с событий конца XVIII в. во Франции складывается современное понимание революции как резких изменений, радикальных переворотов текущих событий.
- <sup>5</sup> Там же. С. 21.
- <sup>6</sup> Хайдеггер М. Наука и осмысление // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 239.
- <sup>7</sup> Там же. С. 241.
- <sup>8</sup> Там же. С. 240–253.

- 9 Чтобы понять, что такое *черное тело*, надо представить себе полу сферу с зеркальной внутренней поверхностью, в одной из стенок которой проделана маленькая дырочка. Луч света, проникающий через микроскопическое отверстие, навсегда остается внутри сферы, бесконечно отражаясь от ее стенок. Объект, не отражающий света, а полностью поглощающий его, выглядит черным, поэтому его и принято называть черным телом. Не вдаваясь в теоретические тонкости, скажу только, что согласно закону В.Вина, максимум энергии приходится на ультрафиолетовую часть спектра, и все нагретые тела должны светить не красным или белым светом, что мы наблюдаем в действительности, а невидимым ультрафиолетовым, а энергия излучения внутри черного тела должна стремиться к бесконечности (это явление получило название *ультрафиолетовой катастрофы*).
- 10 *Планк М.* Научная биография // *Планк М.* Единство физической картины мира. М., 1966. С. 19.
- 11 Для любознательных: что это за новая симметрия и что такое восьмеричный путь в буддизме см.: *Вайнберг С.* Мечты об окончательной теории. М., 2008. С. 123. Между прочим, лекция Гелла-Мана, прочитанная перед Американским физическим обществом в 1959 г., с которой началась *эра нанотехнологий*, называлась – как вы думаете? – «На дне полным-полно места». Грин сетует: название теории струн было бы более изящным, если бы его придумал человек с литературным вкусом Гелла-Мана (хотя, мне кажется, и «струны» хорошо звучат – музыкально).
- 12 О теории струн и суперсимметрии см., например: *Грин Б.* Элегантная Вселенная. Суперструны, скрытые размерности и поиски окончательной теории. М., 2008.
- 13 Сегодня он и со товарищи заняты разработкой теории петлевой квантовой гравитации (ПКГ), основанной на принципе *дискретности пространства и времени*. Их цель – разработать долгожданную квантовую теорию тяготения. «Мы решили, – пишет он, – отказаться от концепции гладкого непрерывного пространства и не вводить никаких гипотез, кроме хорошо проверенных экспериментально положений общей теории относительности и квантовой механики (*Смолин Ли.* Атомы пространства и времени // В мире науки. 2004. № 4. С. 3).
- 14 Последняя модификация теории струн, объединившая пять предыдущих. Рассматривает 11 измерений (10 пространственных и 1 временное). Считается струнниками второй революцией в теории струн, первая – период создания теории.
- 15 Смолин говорит и о внаучных причинах неутешительного состояния дел в современной науке. Отказ людей, говорит он, которые работают над одной и той же проблемой с разных точек зрения, общаться друг с другом является частью того, что привело меня к уверенности, что физика находится в кризисе – и к тяжелым раздумьям о том, как ее спасти.
- 16 См.: *Гинзбург В.* О науке, себе и о других. М., 2003.
- 17 О теории суперструн Гинзбург сказал так: все, что в ней происходит, это скорее «физнадежда», как любил говорить Л.Ландау, но чувствуется, что эта теория нечто глубокое и развивающееся.

## Оглавление

Предисловие .....	3
<i>В.А.Лекторский</i>	
Что есть знание? .....	4
<i>Д.И.Дубровский</i>	
К вопросу о соотношении понятий «знание» и «незнание» .....	26
<i>Е.Л.Черткова</i>	
Идеал – знание – истина .....	47
<i>Б.И.Пружинин</i>	
К определению понятия «научное знание» в культурно-исторической эпистемологии .....	73
<i>Г.Д.Левин</i>	
Дескриптивное и прескриптивное знание как предмет эпистемологии .....	94
<i>Н.С.Автономова</i>	
Гуманитарное знание и перевод в процессах передачи опыта .....	112
<i>И.П.Фарман</i>	
Знание и риторика .....	130
<i>Н.Т.Абрамова</i>	
Практическое знание и опыт идентификации .....	151
<i>Е.О.Труфанова</i>	
Личностная идентичность как инвариант знаний индивида о себе .....	169
<i>Д.В.Иванов</i>	
Эпистемологическая интерпретация субъективности и проблема сознания .....	189
<i>Н.С.Мудрагей</i>	
Научные революции как предмет эпистемологического исследования .....	212

Научное издание

## **Знание как предмет эпистемологии**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 29.09.11.

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

Усл. печ. л. 14,00. Уч.-изд. л. 11,96. Тираж 500 экз. Заказ № 032.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

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